هو المالك

[illegible] وبعد [illegible] اصول ومناهج ومواقف وفنون واطراف وفصول و[illegible] ابواب [illegible]
وفنون [illegible] للحكيم الفاضل الالهي والعالم الصمداني صاحب الكشف [illegible] صدر [illegible] المحققين

السفر الاول وهو الذي من الخلق الى الحق بالنظر في طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك **المسلك الاول**
في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وثلاث مراحل **المقدمة** في تعريف الفلسفة وتقسيمها اولا
وغايتها وشرفها **المرحلة الاولى** في الوجود وفيه من الاولية وفيه مناهج **المنهج الاول** في اوائل نفس الوجود وفيه فصول

أ في موضوع العلم الالهي واولية ارتسام النفس ب في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ ج
في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده د في ان للوجود حقيقة عينية ه في تخصيص الوجود بماذا و في ان الوجودات
هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا كليا مطلقا ز في ان حقيقة الوجود لا سبب لها [illegible] ح في [illegible]
الوجود [illegible] ط في الوجود الرابطي **المنهج الثاني** في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول
أ في تعريف الوجوب والامكان والامتناع ب في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا ج في ان واجب الوجود انيته ماهيته
د في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ه في ان واجب الوجود واحد و في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك
قيلت فيها ز في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ح في ارجاع الكلام في احكام المفهومات العقلية
التي هي مواد العقود الى اسلوب آخر ط في ان الامكان يستحيل ان يتم بالغير ي في ذكر خواص الممكن لذاته يا في الممكن [illegible]
[illegible] للممتنع بالذات يب في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم [illegible] يج في [illegible]
[illegible] يد وكيفية [illegible] يه في ان الممكن [illegible] يو
[illegible] يز في ان الممكن [illegible] يح في [illegible] الممتنع بالذات يط
في الممتنع او المعدوم كيف يعلم ك في الممتنع كيف يصح [illegible] كا [illegible]
المنهج الثالث في الاشارة الى [illegible] الوجود [illegible] وفيه فصول أ في اثبات الوجود الذهني
[illegible] ب في [illegible] ج في [illegible] د في زيادة [illegible]
[illegible] ه في بيان [illegible] **المرحلة الثانية** في تتمة احكام الوجود وما يليق ان يذكر من احكام العدم وفيها فصول
أ في تحقيق الوجود بمعنى الرابطي ب في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية [illegible] ج في ان الوجود خير
محض د في ان الوجود لا ضد له ولا مثل له ه في ان العدم [illegible] و في كيفية [illegible] كل من [illegible] العلة والمعلول [illegible] ز
في ان العدم كيف يعرض لنفسه ح في ان المعدوم لا يعاد ط في ان العدم ليس [illegible] ي في ان الحكم السلبي لا ينفك عن [illegible]

يا في [illegible] يب في ان الموقوف على الممتنع لذاته لا يلزم [illegible] ممتنعا لذاته
[illegible] في الاشياء [illegible] يج في اقسام الممكن **المرحلة**
الثالثة في تحقيق الجعل [illegible] وفيها فصول أ في تحرير محل النزاع [illegible] الخلاف في الجعل وحكاية القول
[illegible] ب [illegible] ج في [illegible] د في [illegible]
[illegible] ه في [illegible] و في الشدة والضعف **المرحلة**
الرابعة في الماهية ولواحقها وفيها فصول أ في الكلي والجزئي ب [illegible] ج [illegible] والفرق بين الجنس والمادة
[illegible] د [illegible] ه في [illegible] الفرق بين [illegible] و في كيفية [illegible] الجنس بالفصل
ز في تحقيق [illegible] ح في [illegible] ط في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية
المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية [illegible] والغيرية واصناف التقابل [illegible]
وفيها فصول أ في الواحد والكثير ب في [illegible] ج في ان اتحاد الاثنين ممتنع د في بعض احكام
الوحدة والكثرة ه في التقابل و في بيان اصناف التقابل ز في التقابل بين الواحد والكثير **المرحلة**
السادسة في العلة والمعلول وفيها فصول أ في تفسير العلة وتقسيمها ب في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها
ج في [illegible] د في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ه [illegible] العلل
و في [illegible] ز في [illegible] ح [illegible]
[illegible] ط في [illegible] ي [illegible] بين العلل الاربع
يا [illegible] يب [illegible] يج [illegible]
[illegible] يد في ان المعلول [illegible] يه [illegible]
[illegible] يو في [illegible] يز [illegible]
[illegible] يح في [illegible] يط [illegible] ك في [illegible] والفرق
بين الطبيعة [illegible] كا في الغاية [illegible] كب [illegible] كج [illegible]
[illegible] كد الفرق بين [illegible] كه [illegible] كو [illegible]
[illegible] كز في اثبات [illegible]

اول اثبات ... الوجود ١٦٩

في كيفية برهان جهة الوجود في الموجودات المتعينة والحق في الخارج ١٦٧ في التنصيص ... الممكنات ...

مهيتها ١٧٠ في الاثبات ... عن الوجود الخفي ١٧١ في بيان ... الكلام ... آخر في كيفية ...

والالفات الطبقة الوجود ... في ... الذاتية ١٧٣ في كيفية ... الكشف ... الحق فيها

في ذكر ... البرهان على ... واجب الوجود ... الذات ...

والقدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول

المرحلة الخامسة

١٧٧ في ان الحدوث ليس ... في بيان ... في اثبات حدوث العالم

في تحقيق حدوث العالم ... في ذكر التقدم والتأخر ... في اقسام ...

[illegible]

في ان الغاية ... للزمان والحركة ... الوجود ٢١٢ في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شئ الا البارئ

في ربط الحادث بالقديم ٢١٤ في ان الزمان ... ٢١٧

في ... وكيفية ... في ان الآن ...

المرحلة السادسة

[illegible]

في ... [illegible] ... ق ٢٧٤
عن ... [illegible] ... ق ٢٧٥ ... ٢٧٩
... [illegible] ...
الطرف الثالث
... في ... المعقولات ... [illegible] ... ق ٢٨٠
... [illegible] ... ق ٢٨١
هذا شروع في طرف آخر من كتاب القول
الموقف الأول
... [illegible] ... ق ٢٩١
في ... [illegible] ... ق ٢٩٣
... [illegible] ... ق ٢٩٥
... [illegible] ...
الموقف الثاني
... [illegible] ... في الصفات ... [illegible] ...
... [illegible] ... في تحقيق القول ... [illegible] ...
الموقف الثالث
... [illegible] ... ق ٣١٥ ... ٣١٩
... [illegible] ... ق ٣٢٠ ... ٣٢١
... [illegible] ...
الموقف الرابع
... [illegible] ... ق ٣٥٦
... [illegible] ... ق ٣٥٨

ق ٣٥٩ ... [illegible] ... الممكنات
... [illegible] ... عن هذا المقام ق ٣٦١
... [illegible] ... في ... الإرادة ... [illegible] ... ق ٣٦٢
... [illegible] ... ق ٣٦٥
... [illegible] ... ق ٣٦٧ ... ٣٧٢
... [illegible] ... في تصحيح القول ... [illegible] ... ق ٣٧٣
... [illegible] ...
... [illegible] ... ق ٣٧٩ ... في القول
الموقف الخامس
ق ٣٨٥ ... [illegible] ...
الموقف السادس
الموقف السابع
وتحقيق ... المتكلم ق ٣٨٣
تحقيق ... [illegible] ... ق ٣٨٤
... [illegible] ... ق ٣٨٥ ... ٣٨٦
... [illegible] ... ق ٣٨٧ ... ٣٨٨
... [illegible] ... ق ٣٨٩
... [illegible] ... ق ٣٩٠ ... ٣٩١
... [illegible] ... ق ٣٩٢
... [illegible] ... ق ٣٩٣
الموقف الثامن
... [illegible] ... ق ٣٩٤ ... ٣٩٥
... [illegible] ... ق ٣٩٦ ... ٣٩٧
... [illegible] ... ق ٣٩٨ ... ٣٩٩
... [illegible] ... ق ٤٠٢
... [illegible] ... ق ٤٠٣
... [illegible] ... ق ٤٠٧

فيه في بيان ان كل مرتبة من مراتب المجعولات ... بكل والشرف ... عن الوجه الكثير ... وفيه منتهى الى المرتبة

اما المنهج اللمي ففيه ثلاث مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو على

افضل انحاء الوجود المبحث الثاني في بيان ان الموجود الممكن ... والكائنات الواقعة في مراتب العود

التي في عالم التركيب في غاية الحكمة وعلى افضل النظام المبحث الثالث في ان مجموع العالم ... المجموع على

نظام واكمل تمام ... حكمة ... واما المنهج الاني فلبيان ... المرجوحات بعضها ... بعض

فيا في تنبيهم من آثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض

فيب في الاشارة الى حكمته ... وفضل الاول في ذكر انموذج من آثاره ... في خلق الانسان

فيج في عنايته تعالى في خلق الارض وما عليها ... بيان ان

فيد في ... والاجرام الفلكية والانوار الكوكبية في اثبات ان لجميع الموجودات عشقا

شوقا ... والوصول ... وادراكها فيه في بيان طريق آخر ... على العشق ... الكل

الى المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات ... واحدا في ان ... وبين الخير المطلق والجمال الاكمل ... وان

المرجوحات ... فيو في التنبيه على اثبات الصور المفارقة

من ... والنباتية ... الحكماء ... فيز في ذكر عشق الظرفاء ... والفتيان للاوجه

الحسان فيح في ... المعشوقات ... لتفاوت الوجودات فيط في اختلاف الناس في المحبوبات

في الاشارة الى ... الالهية ... العرفاء والكاملين ... الاول الواصلين الموقف التاسع

والابداع ... وفيه فصول فصل في ... في الموقف ... اول

الصادرات ... فب في ان اول ما صدر عن الحق الاول ... الاول

فج في سياقة اخرى ... في هذا المرام فد في ... البرهان ... الاصل فه في

فو في الاشارة الى ... فز في ... الاول

غير مركب فح في ... الاشرف ... الاول فط في ... الاول

وثمرة ... الفصول الموقف العاشر في ... الاول ... وبيان انه

لم ينقطع ولا ينقطع ... ولا يتعطل ... العالم متجدد ... وان الدار

ولا ينقص ولا ينفد ... وفيه فصول فا في الاشارة الى ... العالم

فب في بيان حدوث الاجسام ... في ... العالم

فج في ذكر ... فد في ... المتكلمين وارباب الملل

وفيه طرق الحق ... حدوث العالم ... في طريق التوفيق من الشريعة والحكمة في دوام الفيض الالهي

وحدوث العالم السفر الثالث ... الحق ... في علم النفس ... المجلد

الاول ... الباب الاول في الكلام على النفس وفيه فصول فصل

في النفس فب في ... النفس الناطقة الباب الثاني في ... النفس الحيوانية وبيان جوهرها وتجردها

وفيه فصول فا في ... فب في بيان تجرد النفس الحيوانية ... فج في

فد في ... جوهر النفس ... فه في تعدد قوى النفس المنشعبة عنها في البدن

فو في ... الباب الثالث في ذكر القوى النباتية وافعالها واحوالها وفيه

فصول فا في ... تلك القوى ... فب في ... والاشارة الى ...

فج في ... القوى وبعض الاعضاء ... فد في مراتب الهضم ... فه في ...

فو في سبب وقوف القوى ... فز في تحقيق الكلام

فح في ... فط في ان

فى في ... فيا في ...

فيب في ... فيج في ... النفس الناطقة ... البدن

فيد في اختلاف ... القوى فيه في اثبات القوة الحيوانية للانسان الباب الرابع من علم النفس

في ... الحيوانية ... الادراكات الظاهرة ... الادراكات

الباطنة ... وفيه فصول فا في ... مبادي الحركات الارادية ... مبادي الادراكات

فب في الاشارة الى ... تلك القوى ... فج في اللمس واحواله

فد في الذوق ... فه في الشم فو في السمع فز في البصر وما يتعلق

به ... فح في ... الشعاع فط في

فى في ان الابصار ... فيا في انحصار الحواس في الخمس فيب

في ... الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول فا

في المحل المشترك ف ٢٥ والنبات ف ٢٦ والمتخيلة والواهمة والذاكرة ف ٢٧ في بيان ان النفس كل القوى ومعنى المدرك
لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة ف ٢٨ في دفع ما قيل في ان النفس لا تدرك الجزئيات
ف ٢٩ في تعقيد مذاهب القدماء في امر النفس وما ذكره الشيخ في الشفاء ونقضها وتحقيق ما عليه الامر ولها
حسب القدر ... **الباب السادس** في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا ... ونفي
حدوثها وفيه فصول ف ١ في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار ف ٢ ...
سمعية في هذا الباب **الباب السابع** في بعض احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول
ف ١ في كيفية تعلق النفس بالبدن ف ٢ في تحقيق حدوث النفوس البشرية ف ٣ في ايضاح القول ...
المهمة ونقضه وذكره ... الصفوة ف ٤ في ان النفس لا تفنى بفناء البدن ف ٥ في ان القاء ... النفس
ف ٦ في ذكر ... ف ٧ في ان سبب النفوس الناطقة امر مفارق عقلي **الباب الثامن** في ابطال
تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول ف ١ في ابطال ... ف ٢
في ابطال التناسخ ... الاشارة الى مذاهب اصحابه ... ف ٣ في دفع ...
النفس ... ف ٤ في ... الاستشهاد لهذا الباب ... كون ... النفس ... البدن والاشارة ...
الطبيعي ... والفرق بينه وبين ... ف ٥ في ... ف ٦ ...
... صاحب المطارحات في هذا المقام ...
الحق ... ف ٧ في ان ...
النفسانية ف ٨ في المتعلق الاول للنفس **الباب التاسع** في شرح بعض ملكات النفس الانسانية
وافعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقاماته ...
وفيه فصول ف ١ في خواص الانسان ... ف ٢ في اوصاف النفس ...
ف ٣ في منازل الانسان ودرجاته ... ف ٤ في كيفية ارتقاء المدركات ... المنازل الى اعلى
والكمال ومراتب التجرد ف ٥ في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها ... وبعضها ...
... وكذا البدن ...
الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني والاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها ... السعادة
والشقاوة الغير الحقيقيتين ... وفيه فصول ف ١ في ... السعادة الحقيقية ف ٢ في كيفية حصول ... السعادة
... ف ٣ في ... والشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية ف ٤ في ...
بعض النفوس عن المعقولات ... السعادة الاخروية ف ٥ في كيفية حصول العقل الفعال ... ف ٦

ف ٧ ... في ... الملك ... الروحاني عند العرفاء ... الاشارة ... وبيان
السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين ... ف ٨ في اختلاف ... في المعاد
ف ٩ في احتجاج المنكرين للمعاد ف ١٠ في تفاوت ... الناس في ... احوال المعاد ...
في ذلك ف ١١ في التنبيه على شرف علم المعاد ... معرفة ... الارواح والاجساد
الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ... وفيه فصول
ف ١ في ذكر اصول ... في اثبات المعاد ... ف ٢ في ...
ف ٣ في ... المنكرين ... ف ٤ في القبر ... روضة من رياض الجنة
... القرآن ف ٥ في الاشارة ... ف ٦ في الاعراف ... ف ٧
الآخرة ... ف ٨ في البعث ف ٩ في الحشر ف ١٠ في ان ... النفس الانسانية ...
بعضها ... البدن الطبيعي ... ف ١١ في ان ... ف ١٢ ...
... ف ١٣ في الاشارة ... الجماد والنبات ...
ف ١٤ في ... ف ١٥ في نفخ الصور ف ١٦ في الفرق بين الصعق ...
... ف ١٧ في ... الحشر ف ١٨ في ... الصراط ف ١٩ ...
... ف ٢٠ ... ف ٢١ في ... والميزان ف ٢٢ في الاشارة الى طوائف الناس ...
... ف ٢٣ في بيان حقيقة الجنة والنار ف ٢٤ في الاشارة الى ... الجنة والنار
ف ٢٥ في ابواب الجنة والنار ف ٢٦ في ... بيان ... احوال الجنة والنار ف ٢٧ في كيفية ...
... النار ف ٢٨ في ... معرفة جهنم ... ف ٢٩ في ...
... ف ٣٠ في الاشارة ... ف ٣١ في الاشارة ... الجنة ...
... ف ٣٢ في ... شجرة طوبى وشجرة الزقوم
ف ٣٣ في كيفية ... الجنة والنار **السفر الرابع** ... وهو ... الحق والخلق ...
فالمقدمة في ... المقولات **الفن الاول** في مقولة الكم واثبات وجودها ... وفيه فصول
... ف ١ في ... الخواص ... معرفة ... الكم المطلق ف ٢ في الفرق
بين المقدار والجسمية ف ٣ في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل ف ٤ في ... الكم ... التقسيم ...
... ف ٥ في ان الكم لا ضد له ف ٦ في ان الكم ... ف ٧ في ...
... ف ٨ في بقية احكام ... ف ٩ في ان ... مجردة عن ...

ف ٥٣٦ ... ما ليس ...

الجزء

و في احكام اخرى للشدة فل ٤٥١ في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير فلب ٤٥٢ في المكان والبحث الاخر فلج ٤٥٣ في تحقيق
حقيقة المكان فلد ٤٥٤ في الرد على القائلين بالخلاء فله ٤٥٥ في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء
فلو ٤٥٦ في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جذب ولا دافعة للاجسام **الفن الثاني** في مقولة الكيف وهو
مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة **القسم الاول**
في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب **الباب الاول** في الاحكام الكلية لهذا القسم وفيه فصول
فا ٤٥٨ في خاصيته وتقسيمه وسبب التسمية فب ٤٥٨ في الرد على القول بان كيفيات الاجسام ليست الا اشكالها
وبانها انفعالات الاجسام **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والصلابة واللين وغيرها وكل منها في هذا الباب وفيه فصول فا ٤٥٩
في حد الحرارة والبرودة فب ٤٦٠ في حقيقة الحرارة الغريزية واثباتها فج ٤٦١ في حقيقة الرطوبة واليبوسة وابعدهما فد
في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف فه ٤٦٤ في الثقل والخفة فو ٤٦٤ في ...
دخولها في الكيفيات الملموسة وليس منها **الباب الثالث** في الكيفيات المبصرة وفيه فصول فا
في اثبات الالوان فب ٤٦٤ في النور المحسوس فج ٤٦٤ في حقيقة النور فد ٤٦٧ في الفرق بين الضوء والنور
والشعاع والبريق والظل والظلمة وان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء **الباب الرابع**
في الكيفيات المسموعة وفيه فصول فا ٤٦٨ في تحقيق حدوث الصوت فب ٤٦٨ في اثبات وجود الصوت في الخارج
فج ٤٦٨ في سبب تعلق الصوت وحدته ومعنى الصدى والطنين والحرف فد ٤٦٩ في تقسيم الحروف الصامتة
والمصوتة والالحان **الباب الخامس** في الكيفية المذوقة والمشمومة وفي اثبات عرضيتها وفيه
فصول فا ٤٦٩ في الطعوم فب ٤٧٠ في الروائح المشمومة **القسم الثاني** من الاقسام الاربعة التي للكيف الكيفيات
الاستعدادية وفيه فصول فا ٤٧٠ في انواعه فب ٤٧٠ في تحقيق ذكره ... فج ٤٧١ في تحقيق ان اللين والصلابة من
جنس ... **القسم الثالث** في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس وفيه فصول فا ٤٧٣
في الارادة فب ٤٧٣ في حد الخلق واقسامه فج ٤٧٣ في حقيقة الالم واللذة فد ٤٧٥ في ابطال القول بان الالم ليس الا
في التفرق الاتصال فه ٤٧٧ في ان المولم ان نوع هو سوء المزاج فو ٤٧٨ في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض
فز ٤٧٩ في تعقب ... الرتبة في لذة الجواهر ... فح ٤٨١ في الصحة والالم ... الكيفيات النفسانية
فط ٤٨٢ في الواسطة بين الصحة والمرض فى ٤٨٣ في الفرح والغم وغيرهما فيا ٤٨٣ في اسباب الفرح والغم فيب ٤٨٥
في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش ... فيج ٤٨٥ في سبب عروض ...
العوارض البدنية ... فيد ٤٨٦ في مناسبة ما بين ... تلك الكيفيات
النفسانية وبين ... **القسم الرابع** في الكيفيات المختصة

بالكمية

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها لا بد من تحقيق **البحث الاول** في معرفة حقيقة هذا النوع **البحث
الثاني** في ... **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول فا ٤٨٧ في حقيقتهما فب ٤٨٨
في معرفة الدائرة واثبات وجودها فج ٤٨٨ في ان المستقيم والمستدير ... وتحقيق ان الكيفية ...
فد ٤٨٨ في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين فه ٤٨٩ في قدم النسبة بين المستقيم والمستدير ...
والمفاصل **المقالة الثانية** في الشكل وفيه فصول فا ٤٩٠ في تعريفه فب ٤٩٠ في ان الاشكال المذكورة من الكيفيات ...
فج ٤٩١ في حال الزاوية وانها من اي مقولة ... فد ٤٩٢ في احتجاج كل من الفريقين ...
فه ٤٩٢ في ... الاشد والاضعف ... **المقالة الثالثة** في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول
فا ٤٩٢ في حال الخلقة وهو البحث الخامس فب ٤٩٢ في انه هل يجوز تركيب الاعراض ...
فج ٤٩٣ في خواص الاعداد وكيفياتها **الفن الثالث** في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات **المقالة الاولى**
في المضاف وفيه فصول فا ٤٩٣ في ابتداء الكلام في المضاف فب ٤٩٣ في خواص ... الاضافة فج ٤٩٤ في تحصيل المعنى
الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو احد الاجناس العشرة العالية فد ٤٩٦ في ان الاضافة ...
فه ٤٩٧ في نحو وجود المضاف في الخارج فو ٤٩٨ في ان تحصل كل من المضافين ...
... فز ٤٩٨ في تقابل المضاف فح ٤٩٩ في ان المضاف ... فط ٤٩٩ ...
والجزء ... **المقالة الثانية** في بقية المقولات وفيه فصول فا في مقولة الاين فب ٧٠١ في تقسيم الاين
فج ٧٠١ في ... فد في الوضع فه ٧٠٢ في الجدة فو ٧٠٣ في مقولتي ان يفعل وان ينفعل
فز ٧٠٣ ... **الفن الرابع** في البحث عن احكام الجواهر ...
... المطالب ...
المقدمة في بيان حقيقة الجوهر والعرض ... وفيها فصول فا في تحقيق حقيقتهما فب ٧٠٧ في تعريف العرض فج ٧٠٩
في رسم الجوهر فد ٧١٠ في ... فه ٧١٤ ... فو ٧١٦ في ذكر ...
الجوهر فز ٧١٩ ... **واما المطالب فالمطلب الاول** في احكام الجواهر ...
فيه **الفن الاول** في الجواهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول **اما المقدمة** ففي حقيقة الجسم الطبيعي فا ٧٢٤ في ذكر
اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ... فب ٧٢٥ ... فج ٧٢٦ ...
... فد ٧٢٦ ... فه ٧٢٧ في اثبات المتصل ...
... فو ٧٣٢ ... فز ٧٣١ ...
... فح ٧٣٣ ... فط ٧٣٥ ...
... **الفن الثاني** في البحث عن حال الهيولى ... وفيه فصول فا ...

في تحقيق المضاف الحقيقي فـ ٤٩٦

[illegible] ... وتحقيق حقيقة ... فـ ...

٤٤

لماهية الهيولى عند المحصلين من المشائين ق٣٤ ٧٤٣ في اثبات الجوهر الهيولاني ق٤٤ في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات تحقق
الهيولى وتحقيق في الدرر منها ق٥ ٧٥٢ في الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام ق٦ ٧٥٣ في ذكر ما يختص به بعض المتأخرين من اهل
التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان الحاجي ق٧ في نحو آخر افاده صاحب المباحث المشرقية الفن الثالث
في تلازم الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول ق١ ٧٥٥ في ان الجسمية من حيث هي لا تنفك عن الهيولى ق٢ ٧٥٦
في ذكر احكام كلية تتعلق بهذا المقام ق٣ ٧٥٧ في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة ق٤ ٧٥٨ في كيفية التلازم
بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وحدة كل منهما بالقياس الى وجود الاخرى وتعقلهما في الوجود مع اجتماعهما ق٥ ٧٥٩ في تجويز
كون المعلول مقارناً للعلة وكيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد الفن الرابع في اثبات الطبائع
الخاصة للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة المتفقة بها وفيه فصول ق١ ٧٦٢ في الاشارة الى معانيها ق٢ ٧٦١ في بيان
من جهة مبدأيتها للحركات والآثار ق٣ ٧٦٣ في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر ق٤ ٧٦٤ في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية
الصور النوعية ق٥ ٧٦٧ في ايراد منهج رابع في هذا المرام ق٦ ٧٦٥ في رفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال المنهجين الاخيرين
ق٧ ٧٦٦ في ان تقوم الصورة الطبيعية بالهيولى ليس على سبيل الحلول ق٨ في جوهرية وجود الصورة الطبيعية متقدمة مع جوهرية
وجود الصورة الجسمية ق٩ ٧٧٠ في وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية لها اطراف ونهايات للاجسام ق١٠ ٧٧١
في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات ق١١ ٧٧٢ في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها ولا تحقق الفاسدات
ق١٢ ٧٧٣ في نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد والانقضاء وحدوث الاستمرار عن حالة ولا بقاء
له ساعة عرشية ق١٣ ٧٧٤ في اثبات ان كل متحرك جسماً كان او طبيعة او نفساً سبيله سبيل التجدد وتوريث الكائنات اجمع
كما نطق به القرآن ووافقه البرهان ق١٥ ٧٧٥ في ان القول بحدوث العالم مما اجمع عليه من الانبياء عليهم السلام والحكماء ق١٦ ٧٧٨
في ذكر اعتقادات الفلاسفة القدماء من غير جدال في الاصول الاعتقادية وحدوث العالم وخرابه وزوال السماوات والارضين
ق١٧ ٧٨٦ في بيان كلام ائمة الكشف ومشاهدتهم من اهل الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية التي هي ملاك الامر في حدوث
العالم وزواله الفن السادس في علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات التي تتسم العالم الطبيعي
اخذ من العلم الالهي على وجه الحكاية والتسليم فان البرهان عليها وقضايا في ذمة العلم الربوبي اعتمادا على وجه منكر بلا عون
القديم وسائط امره وحققه وفيه فصول ق١ ٧٨٧ في تعريف الطبيعة ق٢ ٧٨٨ في نسبة الطبيعة الى ما في النفس والعقل والجنس
ولا ما تحتها من المادة والكون والاعراض ق٣ ٧٩٠ في ان فعل الطبيعة لذات سواء كانت كلية او جزئية ليس الا الخير والصلاح
لا الشر والفساد ق٤ ٧٩١ في موضوع العلم الطبيعي ق٥ ٧٩٢ في تعيين المبادي التي للطبيعيين ان يأخذوها على سبيل المصادرة والوضع
ق٦ ٧٩٣ في كيفية كون المبادي المفارقة مبادئ المادة والصورة والعدم مشتركة ق٧ ٧٩٤ في ان الطبيعي ليس له ان يبحث عن علة
الطبيعيين ق٨ ٧٩٧ في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي من مادته وصورته ق٩ في حل شكوك تتوجه على ما وضع من القول بالتلازم
بين الصورة والمادة ق١٠ ٨٠٢ ق١١ في تتمة القول في التلازم بين المادة والصورة ق١٢ ٨٠٣ في تتمة القول في اواخر العلة ...

للمتغيرات والطبيعيات ق١٢ ٨٠٦ في تعيين المناسبات بين مبادي المبادي ق١٣ ٨٠٧ في كيفية دخول العلل في المبادي وذكر
وطلب السبب والجواب عنها ق١٥ ٨٠٨ في تحقيق معنى المزاج وانه ق١٦ ٨١١ في ذكر الشيخ
في هذا المقام ودفعه ق١٧ ٨١١ في تتمة الاستبصار ودفع ما يكر على الغالب
المختار ق١٨ ٨١٣ في ان هذا المذهب اعني مذهب جمهور
الحكماء في المواليد لشيء لم ...
ق١٩ ٨١٤ في بيان ان الموجب الطبيعي
متقدم في الصفة
والشرف

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق
الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم فصل عليه وعلى آله
الطاهرين من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير
الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما يظن بها انها الفوز
بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان
السعادات العاجلة واللذات الحسية الفورية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا نيلها بهجة عقلية
لما ترى كل من تعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية الصادرة عن جوانبه واشمأزت المعارف
الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق الجوهر النطقي من غير
معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها في
الاتصال بالفيض العلوي الذي يزال بها الكمة عن حدقة نفسه الموجودة فيها بسبب انحصارها في
عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتجابها عن ملاحظة جمال الاحد ومعاينة جلال السرمد
ولا شك ان اقصى غاية يتأتى لاحد الموجودات الوصول اليها وكلما انحط عنه فهو نقصان الحقيقة فيه وان
كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شأنها البلوغ الى اقصى
ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها
فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات
وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فلسائر الاجسام في
حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حيوته بانفاسه وحركته
بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق
بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة
او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصنائع قدم اهل العالم فافترقت العلماء
زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول ففئة نحو نحو وصرف
واحكام وفئة نحو فقه ورجال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال

من الكامل المحقق والملا بيه المنسوب بالصدر

بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل من سائر
العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل
الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته وتوجهه
الى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب حاق جوهره وذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته
وما من علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا والاحتياج اليه بمدخلية الجسم وقواه ونزوات
البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسية وازالة مثالبها ومساويها
حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها و
منشيها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه و
رسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها و
تدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى
وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة من
طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن
اسر الشهوات والتقلب في خبط عشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول تحكم دوران السموات
واما ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة و
الشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة
القلبية والبدنية فلطهارة النفس وزكاتها بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا يكن
للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية
للبدن وهواه وتترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهياته تمنعها اذا فارقت البدن عن لذتها الخاصة
بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها
كما كان قبل البدن ينبهها فقصد من الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة
للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس
الآدمية مع اعدائه من قواه لينخرط سعيها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور
ولا يعاوقها بل تشايعها في مطالبها وترافقها في مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان
منذ اول الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي
الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم
مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين
تحصيلا يختار اللباب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا في كل ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا
عن اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترأس الخيالي من غير
ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم

الحق وجهة اضافته وتوجهه الى

من كل باب

والعرفان حيث كونهم مكبين اولا بتمام الجد على مصنفات العلما منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات
الفضلا ثم عن قليل يشبعون عن كل من بسر عنه ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها
ما اخذاهم اليها شهواتهم شهوات لعنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا
كثيرا ولا الشقي الغوي منهم بصير سعيدا بصيرا بل نرى من المشتغلين ما يزجي طول عمره في البحث
والتكرار اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون
في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون
انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة واني لقد صادفت
اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة المدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات
مكنونة فيها لآلي دقايق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رايي واردد قداحي واوامر نفسي
وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب في ان اشق تلك الاصداف السمين
واستخرج منها دررها الثمينة واروق بمصفاة الفكر صفاها عن كدرها وانخل بمنخل الطبيعة لبابها
من قشرها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال
المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوايد لم توجد في كتب اهل الفن
من حكماء الاعصار وفرايد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات
ولم يشاهد شبيهه في عالم الحركات ولكن العوايق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون
بلوغ الغرض بالاسداد فانعدت الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الايصال الى المرام لما رايت من
معاداة الدهر مربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال وثائرة الحال
وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غلاظ الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها كل
بصايرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر
في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم
الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم
من طور الاجسام ومساميرها ولم يرتق فكرهم من هذه الهياكل المظلمة وديا جيرها فحرموا
لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية
والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاجج
الجهل باهر الرايات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة
زاهدين وسنعوها معاندين ينفرون الطبايع عن الحكماء ويطرحون العرفاء الاصفياء وكل من كان
في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل
وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
وكيف ورؤساؤهم قوم عزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد

صدورهم عن حلي الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رايت الحال على هذا المنوال
من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس
الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء حيوان العلم
غايرة وظلت تجارة اهلها بايرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خاسية
خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجاني خمود الفطنة وجمود الطبيعة
لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اوديه وتفريط في جنب الله اسعى
في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث
ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب الخيال
عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان
مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليها الناس في هذا الاوان من
قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل وظهور الجاهل
الشرير والعاتي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غيرها من القبايح والمفاسد
الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات
وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس شعر ازسخن پر در مكن همچون صدف هر
گوش را : قفل گوهر ساز ياقوت زمرد پوش را : درجواب هر سوالی حاجت گفتار نيست : چشم
بينا عذر ميخواهد لب خاموش را : فكنت اولا كما قال سيدي ومولاي ومقتداي ولي الائمة والاولياء
وابو الشهداء [illegible] الاولياء قسيم الجنة والنار اخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار مخلا عن موردة الخلافة
قليل الانصار مطلقا لدنيا موثرا الاخرة على الاولى مولى كل من له رسول الله مولى صلى الله عليه و
آله واخيه وابن عمه وساهمه في طهره ورمته طفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر
على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصبرت ثانيا
ثانيا عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى وفي
العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وايست عن مرافقتهم
وموانستهم وسهلت على معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم
وتساوى عندي اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت
تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول
والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهبت قلبي
لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها
الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الآن واكتشفت

لى رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته
مع زوايد بالشهود والعيان من الاسرار الالهيه والحقايق الربانيه والودايع اللاهوتيه والخبايا
الصمدانيه فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بهامته وخلص لديه نجيا فزكى
بظاهر جوارحه فاذا هو ماء ثجاج وروى بباطن مقلاته للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية
الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشح نهرها فانبرت الاوادى
على سواحل الاسماع جواهر راقية ودررا وانبتت الجداول على الشواطى زواهر ناضرة وثمرا وحيث
كان من داب الرحمة الالهيه وشريعة العناية الربانيه ان لا تهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص
بحسب الاستعداد ولا تبخل بشئ نافع فى مصالح العباد فاقتضت رحمته ان لا يختفى فى البطون
والاستتار هذه المعانى المنكشفة لى من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى فى الكتمان والاحتجاب
الانوار الفايضة على من نور الانوار فالهمنى الافاضة مما شئت بناجرعة للعطاش الطالبين
الالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه
لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره فى الوقت الذى قدره وابرزه
على من له يسره فرايت اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفا الى الوجود و
التحصيل فاعملت فيه فكرى وجمعت على ضم شوارده امرى وسالت الله ان يشد ازرى و
يحط بكرمه وزرى ويشرح لاتمامه صدرى فنهضت عزيمتى بعد ما كانت قاعدة وهبت
همتى عما كانت راكدة واهتز الخامد من نشاطى وتموج الجامد من انبساطى وقلت لنفسى هذا
اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر المعانى
الفايقه وابراز الحق فى صورته المبهجة الرايقة فصنفت كتابا احيا للسلاك المشتغلين بتحصيل
الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين لاسرار حضرة ذى الجمال والجلال كاد ان يتجلى الحق فيه
بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعنى الله فيه على اللمعات
الساطعة انوارها فى معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه وتراجعهم
خاسرين والهمنى بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها فى استكناه
مبداه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم حاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا
عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع رامزا مشبعا فى
مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام فى نهاية علوه رفيعا عاليا فى المقام مع غاية
دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية فى الحكمة البحثيه وتدرجت فيه الحقايق الكشفية
بالبيانات التعليميه وتسربلت الاسرار الربانيه بالعبارات المانوسه للطباع واستعلنت
المعانى الغامضة فى الالفاظ القريبه من الاسماع فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاحدين
للحق تتضال افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثم ارجع البصر

كرتين الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت فى رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدى
الى معناها الا من عنّى نفسه بالمجاهدات العقليه حتى يعرف المطلب ونبهت فى فصوله الى
اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه فى الرياضات الدينيه لكيلا يذوق المشرب وقد
صنفته لاخوانى فى الدين ورفقائى فى طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا
من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرا
لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذى فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فان
وجدته ايها الناظر مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذى علم عليم
فافهمن ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن
خبايا اسرار ربه ودياته وانى ايضا لا ازعم انى قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا
تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان
يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت بالعناية الربانية مشكلها
وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على ما هديك من الحكم واحمده على ما اسبغ
عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومراة العالمين عليه واله من الصلوات اتمها
ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك
بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار
اولو الايدى والابصار واعلم انى ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندى واعتمد عليه
اعتقادى الى ذكر طرايق القوم وما يتوجه اليها ويرد عليها ثم نبهت عليه فى اثناء النقد والترجيح
والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية
الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعدّ نفوس
الطالبين للحق بملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتنبه اذهان المشتغلين بالبحث لاطلاعها على
المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة فى الدفاتر المكتوبة فى بطون الاوراق مما الغاية
فيه مجرد الانتباه والاحاطة بافكار اولى الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا
الاكتفا بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فان مجرد ذلك لا يحصل به اطمينان
القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هى مما يعدّ الطالب لسلوك سبيل
المعرفه والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم
ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقيه العامى
او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طرق الحقايق
كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة
واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة الحقايق ولا ما هو طريق تحرير الكلام

والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر
وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها
ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن
بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة
وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجسام واني لاستغفر الله كثيرا مما
ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم
جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم
عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه
آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهديه وانتهينا
بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما
فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدا يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها
فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها
والا كنت ممن اتى الله بنيانهم فخر عليهم السقف ذا اتيها ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية
من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب
مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا
به يستهزءون وقانا الله واياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم
ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر
بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من
وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته
بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود والصمد
الموجود

السفر الاول

وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه
الذاتية وفيه مسالك

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه
مقدمة وست مراحل

المقدمة

في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي وغايتها وشرفها
اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقايق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها
تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم
نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري جل ذكره ولما جاء الانسان كالمعجون
من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق و
تجرد لاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية و
عملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه

وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه
وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسئول في دعائه الى ربه
حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سال رب هب لي حكما والحكم
هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير
لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من
النفس والى هذا الفن اشار بقوله عليه وآله السلام تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل عليه
السلام في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية لقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي
مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين آمنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية و
عملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما
به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدا والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق
النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرا اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم
من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تاسيا بالانبياء
عليهم السلام الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي تخلقوا باخلاق الله يعني
في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها
انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سببا لنفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على
ما هو عليه لا يمكن ايجاده وايلاده والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى
مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وبهذا الاعتبار سمى الله تعالى نفسه
حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه
بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم
من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شان لقمن ولقد آتينا لقمن الحكمة كل ذلك في مقام
الاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع
ردها ومن الظاهر ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى وضح سبله
وكلا من هولاء وصف سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم
غورها ونجدها فلنات على اهدى نحو منها واتم طرق فيها ولنقبل على تمهيد اصولها
وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتاتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من
المبدا الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى

في الوجود و
اقسامه الاولية وفيه مناهج

الاول

في نشر احوال الوجود وفيه فصول

فصل

في موضوعيته للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينبعث بانه واحد

لرمسه

المكشوف

او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر و
قد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء
بما يجري مجرى اوسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري
مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا
الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر
معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة
والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات
باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع
العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول
كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض
الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات العلوم
الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في مباحث الوجود
التي هي محو تحقيقه دار الاسرار الالهية ان المهيات من الاعراض الاولية الذاتية للوجود كما ان الوحدة
والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود
فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لغاية
علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الوجود
المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا
التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون
بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما الثاني فلانه
بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ
خطاء فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما
على ما بين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر
مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة تنتهي
الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول
بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع
فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور
بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان
هذه ونظايرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمتى قصد
اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من

سائر المدركات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي
الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو
اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت او الموجود او
غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا
غيرها الا بحسب المجاز سواء الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق
لا يابى شيئا من القسمين وليس يستوجب ببرهان ولا يتبين بضرورة ان الكون في الواقع دائما
هو كون شيء فقط او كون نفسه البتة بل البرهان والحق اوجبا القسمين جميعا الاول كالوجود
الذي لا سبب له والثاني كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود
نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره **غشاوة وهمية وازاحة عقلية** لما تيقنت ان الفلسفة
الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض
للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام
سواء كانت القسمة فيها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة والاقسام لا تكون اولية
فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود و
اللااسود بالسلب المطلق فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير
الامور العامة التي يبحث عنها في احدى الفلسفتين الالهيتين بل تحيروا في موضوعات سائر
العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات
التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فانتقض
بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض
الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات
او اكثرها فخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص
بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما
يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض
علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف
والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ يقابل كل منهما
بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق
به غرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع
الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد
العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما
في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما

امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها عرض على كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب
والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال
الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية
ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اى العوارض التى لا
يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات و
اشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية فى الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية
ليخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم
التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم فى موضوعات ساير
العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا
العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشى لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما
راوا انه قد يبحث فى العلوم عن الاحوال التى تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا
ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة
الى رؤساء العلم فى اقوالهم بان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم هو اعم من ان
يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع
العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتى لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور
وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم
ما ينحل اليه محمولات المسايل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع
السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما
هو هو والخصية الشى من شى لا تنافى عروضه لذلك الشى من حيث هو هو وذلك كالفصول
المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها و
العوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا تكون كل
وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية له فاستيعاب القسمة الاولية قد يكون
بغير اعراض اولية وقد يتحقق اعراض اولية ولا يقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشى
لامر اخص وكان ذلك الشى مفتقرا فى لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا
ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان
يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهى فى شى وما اظهر لك ان تتفطن بان
لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا
متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهى مع كونها اخص من طبيعة الجنس

اعراض اولية له ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع
فى كلام الشيخ وغيره من الراسخين فى الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق بشى لامر اخص اذا كان
ذلك الشى محتاجا فى لحوقه به الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم
مثلوا العرض الذاتى لشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادرى
اى تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشى لا يكون عرضا اوليا له حكموا
بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولى له هو المفهوم المردد بينهما
ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التى ليست مهيتها مفتقرة فى الوجود الى العينى والذهنى
الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف فقد لا يبحث عنها فى العلم
الكلى بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها فى علم اسفل كالبحث عن الكيفيات
فى الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه فيبحث
عنها بهذا الاعتبار فى علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من
جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه فى باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر
اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا فى الوهم بل فى الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار فى التعاليم
فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق
العدد وهو فى وهام الناس وفى موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثانى ان يبحث
عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التى لا يوجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها
فاللايق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام
كان ذلك على سبيل المبدائية لا على ان يكون من المسايل فيهنا

فصل

فى ان مفهوم
الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطو اما كونه مشتركا بين المهيات
فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا
يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الوجودات متشاركة فى المفهوم بل كانت متباينة
من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم فى عدم المناسبة وليست
هذه لاجل كونها متحدة فى الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات
اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات
المتحدة فى الاسم اكثر من التى بين الموجودات الغير المتحدة فى الاسم بل ولا مثلها كما حكم به
صريح العقل وهذه الحجة راجحة فى حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة فى هذا
الباب وان لم يكن مقنعة للمجادل والعجب ان من قال بعدم اشتراكه من حيث لا يشعر به قال
الوجود فى كل شى لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن هيهنا شى واحد يحكم عليه بانه غير مشترك
فيه بل هيهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك له

نفد قول باشتراكه م

فيه اولا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطه فى القضايا والاحكام ضرب
من الوجود وهو فى جميع الاحكام مع اختلافها فى الموضوعات والمحمولات معنى واحد **ومن
الشواهد** ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الموجود لاضطر كل واحد الى العلم
بان القافيه مكررة بخلاف ما لو جعل قافيه جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه
بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضرورى حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد فى
الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا فى الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك
اعنى بالاولويه والاقدميه والاشديه فلان الوجود فى بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجئ
دون بعض وفى بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفى بعضها اتم واقوى فالوجود الذى
لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل
واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان
الوجود المفارقى اقوى من الوجود المادى وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها فى نهاية
الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للموجود
وان لم يكن كذلك للمهيات فالوجود الواقع فى كل مرتبه من المراتب لا يتصور وقوعه فى مرتبة
اخرى لا سابقه ولا لاحقه ولا وقوع وجود اخر فى مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤن اذا قالوا
ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية
على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شئ من تلك الامور متقدمة على مهية الاخر او حمل
الجوهر على الجسم وجزئيه متقدم او متاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان
ذلك ان التقدم والتاخر فى معنى تا يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى
حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان
القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجدده المتقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلم
فى مستانف الكلام ان شاء الله العزيز والاخر ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى
اخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذى هو الاب على الانسان
الذى هو الابن لا فى معنى الانسانيه المقول عليهما بالتساوى بل فى معنى آخر هو الوجود او الزمان
فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة و
البنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا فى الجسميه بل فى الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة
متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة و
امثالها فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة و
الضعف فى الوجودات بنفس هوياتها لا بامر آخر وفى الاشيا والمهيات بنفس وجودها لا بانفسها
وسياتى لك زيادة ايضاح فى هذا الباب عند مباحث التشكيك فى هذا الكتاب وقد استوضح

ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا **فصل** فى
ان الوجود العام البديهى اعتبار عقلى غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه فى الاذهان
من الحقائق الخارجية يجب ان يكون مهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته
انه فى الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه فى الاعيان فيمتنع ان يكون فى الاذهان والا لزم انقلاب
الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته فى ذهن من الاذهان فكل ما
يرتسم من الوجود فى النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه
وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود فى النفس بالنسبة الى
الوجودات عموم المعنى الجنسى بل عموم امر لازم اعتبارى انتزاعى كالشيئية للاشياء الخاصة من
المهيات المتحصلة المتخالفة المعانى وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبى عن
غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجئ واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت
فهو عرضى لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها فغير تام عند جماعة
من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك ان شاء الله **فصل** فى ان للوجود حقيقة عينية
لما كانت حقيقة كل شئ هى خصوصية وجوده التى تثبت له فالوجود اولى من ذلك الشئ بل
من كل شئ بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له
البياض فالوجود بذاته موجود وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجود
العارض لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافه لا ما يعرض لها من
الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوى والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار فى التحصيل
وبالجملة فالوجود حقيقته انه فى الاعيان لا غير وكيف لا يكون فى الاعيان ما هذه حقيقته
بحث وتخلص واما ما تمسك به شيخ الاشراق فى نفى تحقق الوجود من ان الوجود لو كان
حاصلا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى
غير النهاية فللقائل ان يقول فى دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشئ بنفسه كما لا
يقال فى العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى
بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشئ بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض
الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه
كونه موجودا وهو موجودية الشئ فى الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو
موجود والذى يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له فى ذاته وهو نفس ذاته
كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانيه بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من
غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون
تحققه بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل

ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود
اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود و
الحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق اللفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن
الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا
يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهية فكون الموجود ذا ماهية او غير ذي ماهية انما يعلم ببيان
وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع
ما قيل ايضا من انا اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود
وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود و
نحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد واذا ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير
الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام
جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم
واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا
على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون محض الوجود انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها
لا من نفس مفهوم الموجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد
يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما
هو انسان مثلا او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه
يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او
الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا
سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود
فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا
يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما
صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي
يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن منتقشا
فيه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات
انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا
عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص
لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود
الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى

من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا ونقصانا وح لا بد ان يكون في كل من
الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الموجودات متخالفة الماهية كما عليه
المشاؤون او متخالفة المراتب كما راه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت
واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية
فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل
ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاؤه اتصاف الماهية بالوجود
سواء كانت له افراد عينية او لم يكن له الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية
لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم
تارة يخصصون القاعدة الكلية القايلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى الاستلزام وتارة
ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا ويقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الوجود وهو امر بسيط
كساير المشتقات يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا في الذهن و
لا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل** في ان تخصيص الوجود بماذا وليعلم ان
تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبته من التقدم والتاخر والشدة والضعف او
بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم و
التاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشيونه الذاتية باعتبار نفس
حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصفة به في
العقل فهو ليس باعتبار شيونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات
وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره
فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف
فبالتاكيد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود
غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على
الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت
الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء
عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في
موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون
مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح
ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا قد تغير وتبدل حقيقتهما انتهى اقول ان العاقل اللبيب
بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم من ان جميع
الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعليقية اعتبارات وشيون للوجود الواجبي واشعة

اصلا

وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وانيات
مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها
عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق
لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة وليس غيرها الا شيونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات
نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او
ظلال واقمنا نحن بفضل الله وتاييده برهاناً نيراً عرشياً على هذا المطلب العالي الشريف و
المحبوب الغالي اللطيف وسنورده في موضعه كما وعدنا ان شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على
حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصيص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه
لان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم بوجوده
في موضوعه فوجود كل مهية متقوم باضافته الى تلك المهية لا كما يكون الشيء في المكان فان
كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه وان كان
نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها
لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون
شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون
شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم ففرق اذن بين كون الشيء
في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق اخر ايضاً بين
كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات
حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو
الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود
حتى يكون موجوداً الصحيح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان الوجود
وجوده كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره
من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضاً الا على ما فهمه
قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امراً انتزاعياً مصدرياً ما ذكره في موضع اخر من التعليقات
وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان
الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن اذا قلنا كذا موجود
فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان
يتخصص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنساً او يكون الوجود العام من
لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجوداً وقال فيه ايضاً كل موجود ذي مهية فله مهية
فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت قوله ولا يغرنك قوله فيما بعد

فالحقيقة واحدة ٢

اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج
الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من
الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف
الوجود الذي هو موجودية بنفسه وموجودية المهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة
فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشيء في
الاعيان ليتلايم اجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات
وامثالها المورثة من الشيخ الرئيس واترابه واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في المهيات
سوى الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها واني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود
وتاصل المهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات
هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان المهيات المعبر عنها في عرف طايفة من اهل الكشف
واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود ابداً كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا
الاتية ان شاء الله تعالى وستعلم ايضاً ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات
ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امور مستقلة بحيالها
وهويات مترأسة بذواتها بل انما هي شيونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك
بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه ان شاء الله تعالى وبالجملة
فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان امراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً لكن افراده
وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة
مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي
سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية تشرح اسماؤها انها وجود كذا ووجود
كذا او الوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والمهيات معان
معلومة الاسامي والخواص

فصل في ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود
ليست معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً مطلقاً اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل
وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو
هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات
التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود
او مهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد المعنى ذات الجنس فكان
الفصل المقسم مقوماً هف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل وشيئاً آخر وعلى كلا
التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب
المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضاً يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلاً وهو

١٠

فيح واما ما قيل في نفى كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود
فان كان وجودا لزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود
لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهى مع ذلك
ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هى فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا
يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجى كيفية ذلك من
ذى قبل انشاء الله واذ انقرر نفى كون الوجود جنسا من نفى المخصصات الفصلية عنه فبمثل
البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير
فصلى عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فان تلك الامور انما هى اسباب فى كون
الشى موجودا بالفعل لا فى تقويم معنى الذات وتقرير مهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل
فى كونه متصفا بالمعنى الجنسى بل فى كونه محصلا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج الى المشخص فى
كونه متصفا بالمعنى الذى هو النوع بل يحتاج اليه فى كونه موجودا وهذا انما يتصور فى غير حقيقة
الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا فى مهية
النوع فثبت ان ما حقيقته الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا من الكليات وكلى
وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات
عينية ومتشخصات بذواتها من غير ان توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى
كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هى متميزة
بذواتها لا بامر فصلى او عرضى واذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها واذ لا حد لها فلا برهان
عليها للتشارك كما فى الحدود كما مرت الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية
او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** فى
ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اذ لا اظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك
بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هى من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او
عقلية تحليلية الست اذا نظرت الى ما يتالف جوهر الذات منه ومن غيره وجدت لذاته
فى سنخها وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها فى
انما هى هى متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر اذ نيل الجوهرين سواء كان بحسب
خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا افرض لحقيقة الوجود من حيث هى هى مباد جوهرية
قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة
الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل
المفروض حقيقة الوجود الا الذى هو هو وراء ذلك الامر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع
تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها ويلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود

وهو فطرى الاستحالة قطعى الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات لتقدم من
حصولها لما يتقوم بها اى الوجود فيلزم حصول الشى قبل نفسه فذا الوجود على نفسه وهو
ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة فى الوجود كالمادة والصورة
او يحلل الى شياء تتحد فى الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شى
بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا
ولا مطلقا واذ قد علمنا استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من
حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشى اصلا عن
ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل
له ينشا عنه ولا مادة يستحيل اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هويتها ولا غاية
يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة و
الخير المحض الذى ينتهى اليه جملة الحقايق وكافة المهيات فيتعاظم الوجود عن ان يتعلق بسبب
اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على
تفاصيل هذه المعانى انشاء الله **اشكالات ونقضيات** انه قد بقى بعد عدة شبهات فى كون
الوجود ذا حقايق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود فى الاعيان
صفة للمهية فهى قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية
ولا صفتية او قبله فهى قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها
وجود اخر واقسام التالى باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود
فى الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان
المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذى حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار
زمان اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلى ليس
كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القايمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد ولوجودها وجود ثم
يتصف احدهما بالاخر بل هما فى الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى
المذكور واتصافها به فى العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من
انه اذا صدر عن المبدا وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه
غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو
المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهى من حيث الوجود
تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع
الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع

اذ فيه اكتفاء الا بلا
سبب له اصلا ٥

١١

وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدا والمهية متحدة محمولة عليه لكونه في
مرتبة هويته وذاته لاكالعرضي اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل
في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود مستقلة او ليس بالوجود بل بالمهية ويسمى ان
ههنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس الجوهر والحقيقة كتقدم مهية
الجنس على مهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به عقلي
انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ
المهية وحدها من غير ملاحظة شي من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان
قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية فالمهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود
او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران
احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من
انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به غير موصوفة به
على ان لنا سندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شي للمهية
فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية
والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع
وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات لاتحاد
به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قايما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها
قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم
فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب
نفس الامر فنختار ان الوجود قايم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق
عليه كما ان البياض قايم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القايم به لا ببياض غيره وان اريد بهما
ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي على ان يكون شي منهما معتبرا في حد نفسها
بكونه نفسها او جزءها فنختار انه قايم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شي من الوجود والعدم
في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة
فلا تخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قايم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض
في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم
بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشي منهما
بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود
بحسبه اذا اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا

في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي
الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن تلك
الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شي واحد
~~عن ذلك الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شي~~
واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود
الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شي من انحاء الوجود يحكم
بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم
بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسايط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا او قريب مما
ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري
او مفهوم الموجود للمهية في نفس الامر لان عروض شي لاخر وثبوته له فرع لوجود المعروض
فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الموجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع
عروض احدهما للاخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار
الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه يجدها
بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان
صدق المشتق لا يستلزم قيام مبدا الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب
الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة
الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر
امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا ضرورة ان السواد والموجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا
فلا تتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان العقل
قد يفصل هذا الشي الواحد الى مهية متقدمة وموجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار
انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة
وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده عبارة عن امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار
امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه وجوها من النظر
اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا
بها لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس
في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا
فيكون له وجود زايد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا مح ولا محيص الا
بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه

لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته
يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي هي عين الآنية
لا يبقى مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعل في
حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في
وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود
زائد على المهية والشيخ الزمهم بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا انهما نعقله ولم
نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا
الى غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساسان ومنها ما ذكره
ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة
اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه
ان وجود النسب انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات
العقلية على ان الحق عندنا كما مرّ انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل العقل
ان يحلل بعض الموجودات الى مهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصاف ونسبة على الوجه المذكور
سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون
هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج
في تصورها الى اعتبار تجزّ واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا
ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود ثم لا يكون الوجود
اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل
ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود
فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقائق الاجناس من المقولات
كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها في الاعيان
ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة
واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او
كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة
تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به
وان كان عرضيا متحدا بها بنحو من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته
وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو الوجود الانتزاعي
العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولهذا لفقنا ايضا سائر الاعراض
في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود

وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود

ثم اخر لما ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار
عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض
بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مرّ من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر
بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل **توضيح وتنبيه** قد تبين وتحقق من تضاعيف
ما ذكرنا من القول في الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية
شيء من الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه
الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والانوار
العرضية المعقولة او المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما
سيظهر لك وجه ذلك ان شاء الله واطلاق النور عليهما بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم
كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص و
القوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو
منبع الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك
عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات
وقعت بين مراتب القصور الامكاني وشوائب الفتور الهيولاني لان كل مرتبة من مراتب نقصان
النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة
والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات او الاعدام المسمى بالمهيات الامكانية كما سيقرع لك
زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي
من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى الوجود الاثباتي
وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية
بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات
الى المهية لا تمتنع المعدومية بل انما تمتنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود
الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا امكانيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية
هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى
كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب
الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره
وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه ان شاء الله العزيز والآن نحن بصدد
ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجود به سواء كانت موجودية
الوجود او موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية
الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى المهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية

الى التلج ومبدأ الاثر واثر المبدا ليس الا الوجودات الحقيقية التى هى هويات عينية موجودة
بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التى هى امور عقلية معدومة فى الخارج باتفاق العقلاء لا
المهيات المرسلة المبهمة الذوات التى ما شمت بذواتها وفى حدود انفسها رائحة الوجود كما تحقق
فى مبحث الجعل من ان المجعول اى اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط
دون المهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات فالغرض ان
الموجود فى الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمها اكثر المتاخرين كيف و
المعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الاضافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا
ومنتزعا عقليا والا لما كان الذهنى الانتزاعى لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره
فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة فى نفس الامر وهذه الحقيقة هى التى يسمى بالوجود
الحقيقى وقد علمنا انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شئ متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء
القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الانتزاعى العقلى دون الحقيقة العينية وقد
اندفع بما ذكرنا قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم الوجود على فعلية المهيات غير صحيح لانه
ليس الوجود الا الانتزاعى لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم المهيات وتقررها انما هو الوجود
بالمعنى الحقيقى العينى لا الانتزاعى العقلى ومما يدل على ان الوجود موجود فى الاعيان ما ذكره الشيخ
الرئيس فى الهيات الشفا بقوله والذى يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة
لان الذى له باعتبار ذاته غير الذى له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى
الوجود فلذلك لا شئ غير الواجب عرى من ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو
الفرد وغيره زوج تركيبى انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امر وراء المهية و
معنى الوجود الاثباتى المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود ان
للمهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه عرضا
من الاتحاد ولا نزاع لاحد فى ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو فى الادراك لا بحسب العين وبعد
اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اى الهوهوية
بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة
الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين
الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود
المنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض فلا شبهة فى ان المتحدين لا يمكن ان يكونا
موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما بنحو
من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد امر حقيقى فالاتحاد بين المهيات
والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امورا حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون

عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود
حقيقى عينى كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العينى وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا
لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من
قبل ذاته لا باس بخارج الا انه مشترك بين جميع المهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان
الوجود الحقيقى العينى معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشا الانتزاع الموجود
هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات هو
الوجود فكل من مفهومى الوجود اى الانتزاعى والحقيقى مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعى يعرض
له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان
العام واشباهها بخلاف الحقيقى لانه محض التحقق العينى وصرف التشخص والتعين من دون
الحاجة الى مخصص ومعين بل بانضمامه الى كل مهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الابهام
والخفاء والكمون فالوجود الحقيقى ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر المهيات
وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره فى ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت
ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية فى حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب
ذاتها وحدود انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهى
فى حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقايق ازلا وابدا لا فى وقت من الاوقات ومرتبة
من المراتب كما قيل فى الفارسى: سيه روئى ز ممكن در دو عالم: جدا هرگز نشد والله اعلم:
ترجمة لقوله عليه واله السلام الفقر سواد الوجه فى الدارين فظهور الوجود بذاته فى كل مرتبة من
الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان
الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة
الوجود وبعث الظهور واحتجاب الوجود باعيان المظاهر واختفاؤه بصور المجالى وانصباغه فيه
بصبغ الاكوان اكثر فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا من مرتبة من الكمال وتواضعا عن غاية
الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيها اكثر
كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس
بالقياس الى عين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التى هى فى غاية نقصان
الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود وشدة النورية
لا اشد منها فى الوجود والنورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان
قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار
ولا تحيط به الافهام بل يتجافى عن الحواس والاوهام ويتنبو عنه العقول والافهام فالمدارك
الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المتصوبة بالاعدام والملكات المختفية المحجوبة بالاكوان المنصبغة

بصبغ المهيات المختلفة والمعانى المتضادة وهى فى حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها
بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة
باعتبار مراتب التنزلات لا غير كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة
قاصرة عن ادراك الاشياء على ما هى عليها لكان ينبغى ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على
القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود فى اعلى
الانحاء وفى سطوع النور فى قصيا المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا وحيث نجد
الامر على خلاف ذلك علمنا ان هذا ليس من جهته اذ هو فى غاية العظمة والاحاطة والسطوع و
الجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها فى المادة وملابستها الاعدام والظلمات
نعتاض عن ادراكه ولا نتمكن ان نعقله على ما هو عليه فى الوجود فان افراط كماله يبهرها لضعفها
وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها الا من قبله فانه لعظمته و
سعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله ونحن
اقرب اليكم من حبل الوريد وبقوله تعم واذا سالك عبادى عنى فانى قريب فثبت ان بطونه
من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا وعن الملابس
الحسية والغواشى المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله
له اشد واكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حق الادراك لتناهى القوى والمدارك وعدم
تناهيه فى الوجود والنورية وعنت الوجوه للحى القيوم ومما يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين
الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتاخر والظهور والخفا
لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هى المسماة
بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى آثار
انوار الشمس التى هى مثال الله فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات و فى
انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات والوانها
واحتجب بها عن النور الحقيقى ومراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان
المهيات امور حقيقية متاصلة فى الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الوان
النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور فى نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هى التى ظهرت
فى صورة الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التى هى لمعات للنور
الحقيقى الالهى وظهورات للوجود الحق الواجبى ظهرت فى صور الاعيان وانصبغت بصبغ المهيات
الامكانية واحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان تعلم ان اثباتنا لمراتب
الوجودات المتكثرة ومواضعتنا فى مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافى ما نحن بصدده
من ذى قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء و

العرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعى على ان الوجودات وان تكثرت
وتمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة
وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وقد ذهب
جماعة الى ان الوجود الحقيقى شخص واحد وهو ذات البارى تعم والمهيات امور حقيقية موجوديتها
عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبى وارتباطها به فالوجود واحد شخصى عندهم والموجود كلى
له افراد متعددة هى الموجودات ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتالهين اقول فيه نظر من وجوه
الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع المهيات من الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى
عند التامل فان بعض افراد الموجودات مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم على
بعض بالوجود ولا يعقل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحدة حقيقية
منسوبا الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتاخر ليس فى الوجود الحقيقى بل فى
نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض اخر نقول لنسبة
من حيث انها نسبة امر عقلى لا تحصل ولا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شى من المنتسبين فاذا
كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنسوب مهية والمهية بحسب ذاتها لا يقتضى شيئا من التقدم و
التاخر والعلية والمعلولية ولا الاولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى بعض لعدم حصولها
فعليتها فى نفسها وبحسب مهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد مهية واحدة بالتقدم فى النسبة
الى الواجب والتاخر فيها والثانى ان نسبتها الى البارى ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب تعالى
ذا مهية غير الوجود بل ذا مهيات متعددة متخالفة وسيجئ ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت
النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون
لكل من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها الا لا نسبة فان حقايقها ليست عبارة
عن التعلق وغيرها فانا كثيرا ما نتصور المهيات ونشك فى ارتباطها الى الحق وتعلقها به فضلا عن
الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هويتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء
الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وبحقيقته جاعله كما بين فى علم البرهان وسيتبين فى هذا
الكتاب ان شاء الله الثالث ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا
ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب وبعضها انتزاعية كوجودات
الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتاخرين القائلين
بان وجود الممكنات انتزاعى ووجود الواجب حقيقى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف
الممكنات الا ان الامر الانتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقة بالانتساب او
التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى والموجود
كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين فى ان

الاشياء وجودها معنى معقول ومفهوم كلى شامل لجميع الموجودات سواء كان مابه الوجود نفس الذات او شيئا آخر زائدا عليها كان اولا فان اطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القايم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب فى موجودية الاشياء

فصل فى مساوقة الوجود للشيئية

ان جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التى هى ذات فى حالتى الوجود والعدم وهذا فى غاية السخافة والوهن فان حيثية المهية وان كانت غير حيثية الوجود الا ان المهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه المهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا على اللفظ فالمهية ما لم توجد لا يكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها لان كونها نفس ذاتها فرع تحققها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة المهية فى الواقع وان كانت متاخرة عنها فى الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه موصوف متقدم على الصفة فى ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم وسلموا ان الحكم مستحق وانه لا واسطة بين النفى والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى بقى الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان هذه الطايفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه فى التخاطب واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم فى خارج العقل جاز ان يكون الشىء ثابتا فى العقل معدوما فى الخارج وان عنوا غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به ومما يوجب افتضاحهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفى فانه باعترافهم لا يخرج الشىء من النفى والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفى وكل منفى عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشىء يجوز ان يوصف بها الشىء فالمعدوم يصح ان يوصف فى حالة العدم بالوجود فيكون موجودا او معدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشىء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال لها انها شىء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشىء بامر ثابت له فليس بشىء وقد قال انه شىء وكذا الا ثم انهم كما اضطروا فى كون الذوات مشتركة فى انها ذوات الى صفات يفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة فى انها صفات الى فرض قسم ثالث تفترق بها ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشىء لم يعلم بالشىء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما انه لذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان البارى موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول فيقدسونه عن ذلك وما احسب اللفظ امره سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة فى وصفه تعالى بل كلها انما المراد منها فى حق البارى تعالى معان هى يكون

اعلى واشرف مما وضعت الاسامى بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر السابقين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعى عليه تعالى ليس معناهما الوضعى لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها فى حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعانى مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة هذه فى صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتباريات فلا بعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فى حقه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق لفظ الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات فى الوجود فقد ذهب الى محض التعطيل فانه لا يصح ح ان يقال انه حقيقة او ذات او شىء من الاشياء ولا لزم اشتراكه مع غيره فى مفهوم الحقيقة والذات والشىء فاذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا الهوية والثبات والتقدم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشياء هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العذر فى ايراد شىء من هوساتهم فى هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها وذكر صاحب الاشراق فى كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسوا به من شيئية المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا فى نفسه بامكانه فما افاد الفاعل المهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نشأوا فى ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كان لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة فى عهد بنى امية من كتب قوم اساميهم تشبه اسامى الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يونانى هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة فى الفلسفة وانتشرت فى الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم فى بعض الاشياء الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامى يونانية لجماعة صنفوا كتبا توهموا ان فيها فلسفة وما كان فيها شىء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار اقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس

فصل فى الوجود الرابطى

اطلاق الوجود الرابطى فى صناعتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولى وهو وجود الشىء فى نفسه المستعمل فى مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة فى الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى يكون فى جملة العقود وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى بالنوع ام لا ثم فى تحققه فى الحمليات البسيطة ام لا والحق هو الاول فى الاول والثانى فى الثانى ولا اتفاق النوعى فى طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد اتضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما فى مجرد اللفظ والثانى هو احد

اعتبارى وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتيه وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن
على ان يكون في شيء اخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في
فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعيه في الفلسفة المشهوره فان وجود المعلول من حيث هو وجود
المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامه عندنا وعندهم لكنا نقول بان لا جهة اخرى
للمعلول غير كونه مرتبطا الى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودة لنفسه لا لجاعله حتى تتغاير
الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به اذ المعلول عندنا هو اعيان الوجودات بالجعل الابداعي
وعندهم اما نفس الماهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين
فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه مباين طباع تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتبارات
التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احدى الرابطتين في الهلية المركبه فمفهوم
يباين وجود الشيء في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في
نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم و
هذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا
بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركب ومفاده انه حقيقه ناعتيه ليس وجودها
في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعد ما ان يوخذ على هذه الجهة تلحظ على
نحوين تارة ينسب الى ذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له
البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلونا عليك يقع لفظ الوجود
في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول و
يعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الاعراض والصور وهو الوجود
في نفسه لا لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا
يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن
تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفيه ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشان ويوخذ معنى
اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمول نعم ربما يصح ان يوخذ نسبيا غير رابطي
وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل وهو وجود الشيء في نفسه وانما الحقه الاضافة الى الغير
بحسب الواقع خارجا من مهية موضوعه فله صلوح ان يوخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا
بخلاف الاضافات المحضه والنسب الصرفه وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيلت في
الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط للاول الرابطين و
الرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمول لاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب
العدم تقع الصيانة عن الغلط **المنهج الثاني** في اصول الكيفيات وعناصر العقود و
خواص كل منها وفيه فصول **فصل** في تعريف الوجوب والامكان والامتناع والحق والباطل

بتوجيه

ان من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساما اوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذا تصدى
بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه
ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم
من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما
توهمه بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد بالممكن
العامي وما عرف بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصي فلا يلزم الدور
من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون
تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يوخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود
والشيئية العامتين مفهوما اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون
وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان
العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما
يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر ولا يكون
ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما
يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع
المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف
شيئا من هذه المعاني الثلثة فاتخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود
اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب
الوجوب عن الطرفين والامتناع بايثار الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا
بالتقسيم الثلاثي الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم
بحسب مفهوماتها الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا
الا وله الاتصاف باحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي
العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته
واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد
من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية
لوجودها امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا
معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا اشرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود
كما سنذكر على وجه التصدير وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا في اثبات
الوسايط العقليه والنفسيه والطبايع الجسميه ونسبة العليه والافاضة والاثار اليها اولا
ثم تعمقوا بما بينوا في مقامه ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب ولهذا ينسب العلية والتاثير الى ما سواه

من المبادي العقليه والنفسيه والطبيعيه من اجل انها شرايط ومعدات لفيض الواحد الحق و
تكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث
سلكنا اولا مسلك القوم في اوايل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع
عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول
اشفاقا بهم فكما انهم غيروا معنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم
فكذلك نحن غيرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عما فهمه الجمهور كما ستقف عليه فالتقسيم
الاقرب الى التحقيق ما وجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرد النظر
اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل
للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس
الذات والحقيقه كانتساب الى شي ما او انضمام شي ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب
لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقيه عند الفيثاغوريين وحقيقة
الحقايق عند الصوفيه والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسميه ممكنا
سواء كان مهية او انية الا ان موجودية المهيات بانضمام الوجود اليها او انصباغها به وموجودية
الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والظلال على الهياكل والقوابل بل
بتطوره بالاطوار الوجوديه المنسوبه الى المهيات نحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال والى
القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير
ذلك مما يليق بقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدا انتزاع هذا
المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر
واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضماميه او الانتزاعية التعليليه او التقييديه وفي
الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحاديه اذا اريد به المهيه او ارتباطية تعلقيه اذا اريد
به نحو من الوجود واذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة
الوجود كما اشير اليه فان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا
اليه ومناط الواجبيه ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها
الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي وامكان
نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقايقها روابط وتعلقات الى غيرها
فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات
الكليه فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها
ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقليه اليها بانها ليست موجودة
ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا

وليست حقايقها حقايق تعلقيه فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا
هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادر ولا متعلق ولا جاعل
ولا مجعول وبالجمله ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا
عند العرفاء بشي من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقيه لا يمكن
للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات
انفصاليه استقلاليه ومع هذا فانها عينات صرفه بلا ابهام ووجودات محضه بلا مهية وانوار
ساذجة بلا ظلمه وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة
ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفه وقريحة ثانية فكما
ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور
ما سبق عليها من مقوماتها الذاتيه فكذلك لا يمكن اكتناه شي من انحاء الوجودات الفاقرة
الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مباديها الوجوديه ومقوماتها الفاعليه ومن
تعمق تعمقا شديدا في ما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في
الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم
الاول في اثولوجيا ان الجواب عن ما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد بعد اشارة لطيفة غامضة
بل واضحة الى صحة ما قلناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا
من تعملات النفس وتصرفات النفس وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه
في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان تقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا ترجح وجوده
او عدمه سواء بلغا حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود واولويته
رجحانا متقدما على وجوده واولويته باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه
مع انقطاعه عن سببه باطل محض وليس له اثبات ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا ولو ايضا لو اقتضى ذات
ممكن ما اولويه وجوده ورجحانه لزم الترجح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا
تخصص بحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي
ممكن اخر اولويه وجوده وتخصصه بتلك المرتبه مع تميز شي منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك
المرتبه يلزم ما ذكرنا من الترجح بلا مرجح والتخصص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي
الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية
الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية
قيل اهتزت نفس النبي عليه واله السلام اهتزازا علويا لا سفليا حيث سمع قول لبيد الا كل شي
ما خلا الله باطل وطرب طربا قدسيا لا حسيا وقال اللهم ان العيش عيش الاخرة واما الحق
فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا فحقية كل شي نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود

الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع
في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد اخطأ من توهم ان الحقية
عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق لنسبتهما الى الامر في نفسه فان
الفرق بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان
صدقه اوليا واول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة
بين الايجاب والسلب فانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات
والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود ونقل ما ذكره الشيخ في الشفاء
لسبيل مفاتح السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون
فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد
اعتقاد الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه فسقط انكارهم
الحق مطلقا وان قالوا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكرتم وهل تعلمون
من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من
الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك
في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى
انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يتلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم
الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان
الالم واللاالم واحد **ذنابة** قسمة المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن و
الممتنع قسمة حقيقية او في مرتبة لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب
ساقط عن الاعتبار مع صحة التوحيد وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل
مفهوم اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما اطلق الواجب وقسيميه في
العلم الكلي تبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان
لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهمه بعض من ان هذه المغايرة لا توجب
المعنى والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها فمدفوع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة
الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب
الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لا وجوب الماهية كثبوت الزوجية
للاربعة انما ينسب بالذات الى نفس الماهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهية الا
بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة
انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من الماهية

وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة بذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة
للملزومات نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم تكن
كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما
دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة
بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة
الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة اليس بين الضرورة
بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية
الذاتية فرق محصل فما تخذ سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف
وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهية المتقدمة ولوازمها
المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهية لا بحسب الطبع
والعلية المشهورتين **فصل** في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم
العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان
مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بانه
موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان
مصداق الحكم على الاشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر مطلقا وهو الضروري
الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع
بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده به كقولنا
الانسان حيوان والانسان انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار
حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى غير الذات تقييدية
سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد
ابيض فمصداق الموجودية على الواجب الوجود من قبل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا
لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى واية حيثية غير نفس الذات
يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود به فنقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في وجودها
الى علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض ارتفاعه
عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقى كونها مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها
بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده
وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض
واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب
بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب الوجود بالذات

تعليل

بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هٰهنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية
مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ العلاقة العقلية انما تتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة
لبعض اخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا وسط او بوسط فانا نعلم ان الامور
التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند
العقل وجود بعضها منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا
وتكافيا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو ينافي
الوجوب الذاتي وهٰهنا طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ان
واحد والملازمة تظهر بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا
يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب
بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير
امكان بالقياس اليه الا اذا لوحظت بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجابي والحاجي
وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية
ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر
والمضافان اللذان وجب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى
ثالث جامع بينهما موقع للاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث يتبين فيه كيفية تحديد كل
منهما وانه يجب ان لا يؤخذ فيه المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة
بينهما **فصل** في ان واجب الوجود انيته مهيته بمعنى انه لا مهية له سوى الوجود الخاص
المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له مهية هو الحيوان الناطق ووجود
هو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته
كما سيتبين قابلا وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للمهية يكون معلولا لان كل عرضي
معلول اما للمعروض واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه اذ المعلولية للغير ينافي
الواجبية هف فاذن المهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث
الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك انشاء الله تعالى الثاني لو كان وجوده زايدا
عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب
المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم
ان كان نفس المهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه ويتسلسل وجه اللزوم ان الوجود
محتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير وكل
علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون المهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث
لو كان زايدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة انه لو

اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا
في حقيقته غير متعلق بالمهية هف وهٰهنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه
للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات
ذلك الوجود العارض للمعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير
والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاصي وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة
للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني
الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث هي هي
فيتقدمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالمهية
وكما ان المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل
ايضا ضروري ورده الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل وتلخيص
المحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه
بالوجود فانه ما لم تلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان تلحظه مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل
للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل ومن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي المهية من حيث هي هي فلعل الذاتيات
بالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها
بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا
المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة لا يجوز ان يكون معلول
المهية لان الوجود ليس لها حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجود وعلة المعدوم معدوم
وعلة الشيء من حيث هو شيء ومهية شيء ومهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو
مهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وكل مهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان
يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت مهية سببا للوجود لانها مهية
لكان يجوز ان يكون يلزمها مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف
الى حال وجودها وهو ان يكون مهية علة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علة الوجود لم
يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة مهية فيتبعها
المعلول مثل ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين
حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا
كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال للوجود مهية ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز ان يكون للزوايا
كقائمتين مهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك المهية في حال وجود المثلث يكون موجودة في

حال عدمها يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك المهية وجود فليس يمكن ان
يقال مهيته الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود ولا يجوز ان يقال انها وان لم يوجد يكون
للوجود منها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي مهية تلزمها مهية الوجود ومن حيث
يفرض لها وجود يلزمها وجود مهية الوجود فان مهية الوجود لا تخ عن ان يكون موجودة
وليس كمهية كون الزوايا كقايمتين من حيث لا يجب لها دايما وجود ما دامت مهية بل هذه المهية
يوجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه المهية فان قال قايل وايضا فان عدم
مهية واجب الوجود عدم الوجود فيكون ح ليست المهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب
للوجود فيحتاج اذن ان يكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود
فيكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود
هذا مح فاحفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشارة** قد
دريت ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للمهية كون وللوجود
كون اخر يحل المهية بل الوجود نفس كون المهية وحصولها وما به يتحصل فهي في حد نفسها
في غاية الكمون والبطون والخفا وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية
لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما
بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليين فانضياف المهية
بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها
به كالامر فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم
به ولا متحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف بالحقيقة نفس اضافة الموضوع
له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتالف منها وتقدم المهية على لوازمها فهذا نحو اخر
من التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل
فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول هذا فاسد من وجوه منها
انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود
في الحقيقة هو الوجود والمهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومن قال من المحققين بتقدم
الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل والتقرر في
الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والمهية مفهوم منه متحد معه فتكون فرعا له بهذا
الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر اذ المهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل
المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل لم يكن هناك مهية
واذا صدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال
لها في الكون والحصول في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور انتزاعية غير متاصلة وقد حققنا

مهية م

التقدم

ان الوجود امر حقيقي فيكون من لوازم المهية والتقدم والتاخر بين المهية ولازمها وان كانا متحققين
من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما
عن الوجود اللايق بهما فالمهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن
اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح**
وتنبيه الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا يكون امرا يعرضه الكلية ولا بها
فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفته سببا لصفة اخرى
لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء بمتقدم بالوجود على الوجود
وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا
لوجوده فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب
الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته **وهم وايضاح** ولك ان تقول ما ذكرت في غير
الوجود فهو بعينه ات في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه والسبب متقدم بالوجود
كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه مح لكنا نجيبك بان الامر ليس كذلك فان تقدم الوجود على
موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في
عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان
مثلا اما ان يكون موجود الانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء اخر من خارج لا سبيل
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان
كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فبقى ان يكون
الانسان موجودا لامر علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه
انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود لا
يكون موجودا لا بوجود اخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود الا ان الوجود موجود بنفسه
فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس
كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود
بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف
بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشيا يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور اخر
هذا ما قرره بعض العلماء وفيه تامل **الرابع** ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله
الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها
موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان
ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعدها اذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء

لانه موجود م

الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض
واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس
المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق
فليست واجبة فاذا كان شيء من مهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا
خلف فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى مهية
فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وادعى
انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى
وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية لا ينفع
اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص
الشيء في الحقيقة بنحو وجوده كما هو راي اهل الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله
الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا
لا محة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون له جزئيات غير ما وقع الا المانع خارج
عن نفس ماهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المهيات
والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان
المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات
اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة
اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما هو
واقع وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير
الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه
لا يلحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع
الجزئيات الغير المتناهية ممنوع لم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن
ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا
يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما لزم ان يكون
الواجبات غير متناهية فلقايل ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دلايل بطلان التسلسل انما
دلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا
مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من
التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة
عن نفس المهية لا يابى عند العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا فلان
فان الكلام هيهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديا كان او لا بعضها مترتبا او متكافيا

حتى قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب مهية كلية يمكن ان يفرض لها
جزئيات سوى ما هو الواقع اذ المهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع
كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة
ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات
بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من
مهية كلية كانت جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فتلك
الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان
هذا الواقع ايض ممتنعا هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواقع
لذاته ممكنا لذاته هف ايضا فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية غير الانية لزم كونه عروا
من المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم
مهياتها بمعنى ان مهية كل واحد من الجواهر المفارقة يقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن
الواجب ذا مهية يقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان المهية لا تقتضي شيئا من
مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان المهية
المطلقة يقتضي التعين لما اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجودها
الخاص والوجود مما لا تقتضيه المهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين
سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لمهيته واما التعين بمعنى
المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم المهية باي معنى كان لانه ليس امرا
مخصوصا يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق في
يناسب مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زايدا على مهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة
الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كلما صح على الفرد صح على الطبيعة
من حيث هي وكلما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قبول الامكان على بعض الجواهر
ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها لذاتها
فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هف فكل ما له مهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس
جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى مهية سوى الوجود **شكوك
وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة مهية وجوه من
الايراد منها لو كان وجود الواجب مجردا عن المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم
ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما مر
وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف

على ذلك الغير لا يقال يكفى فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك
المقتضى واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذى هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة
لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والفضل والغنى والفقر عند حكماء الفرس الخسروانيين
وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من
المعانى التى هى غير الوجود التى يعبر عنها بالمهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات
والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من
مراتب قصورات النور والقصور عدمى وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذى هو حقيقة النور
عند هولاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التى لا
تزيد على حقيقتها المتفقة فى اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودا
مجردا فكونه مبدأ الممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو ممتنع لاستلزامه
كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ
الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل
وجود مبدأ الكل وجوده الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدائية وهو التجرد والجواب كما
مران ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور
من المشائين او تاصلا وغناء كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ
من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف
اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوى وجود الممكن فى كونه وجودا
ثم ليس مع ذلك الوجود شئ اخر غيره ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية
فى تمام الحقيقة لذاته واجيب بان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءا منها بل عارض لها
وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى
الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى مهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها
فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير
فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى
مخالفة لوجودات الممكنات فى المهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين
ان يقال ان وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم
الموجودية العامة التى هى من المعقولات الذهنية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه
لازم خارجى واتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب لو كان
نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود
العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا

يصلح ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير
الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو ممتنع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه
وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان
معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان
لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى
الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون
له مهية كلية وانه ممتنع والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات
لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها موثر بالذات فيها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق
الذى هو امر عقلى كالشيئية ونظايرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود
ليست امرا ورائه نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان مهية الحق موجودة
لا بوجود يلحقها اى من خارج وليس كالانسانية التى هى موجودة بان لها وجودا خارجا عنها
بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبية وهى معنى بسيط وان كان المعبر
يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حتى يجب له او يوجد
الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو له من وجوده الحق لكونه موجودا او جعل
انه موجود فى اصله ومهيته فسئل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود ام لا فنوضح بان له وجودا
اى بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو موجود على ان وجوده صفة لشئ هى غيره
اختار فى التعليقات الشق الثانى حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه
يجب وجوده وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو سهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود
خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بان
الحصة من الكون فى الاعيان زايدة على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس مهية الواجب
وليس فيها اعتراف بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا
بوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية والاخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد فى زيادة مفهوم
الكون العام وحصته التى هى نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من
الوجودات المخالفة انما النزاع فى الوجود الخاص اهو عين حقيقة الواجب ام زايدا عليه فان
وقع فى كلامهم ان الوجود المشترك عين فى الواجب زايد فى الممكن كان معناه ان مصداق
حمله ومطابق صدقه فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الاخر
فبان الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا مشتركا فتامل فى هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى
فى الوجود صرت من الراسخين فى العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير

معلومه وفيها المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق
المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة
لاحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا خلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان
كيف وحقيقته ليس الا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء متعددا باختلاف المفهوم
فانها امر مبهم لا يابى تعدد انحاء الوجود لها العلم بالشيء ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشيء للذات
المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا احاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق
لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية
والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته وله حصول تام
عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس
كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر
ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه
بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده
او مقارنته للاعدام والقوى والمواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة
نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو
الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه والداني
في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله السلام لو دليتم بارض السفلى لهبط على الله
قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين
به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض
فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا
وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال
رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة
ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف
ذواتنا المجردة النورية منعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا
عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما
كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة
النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شيء منهما وفتوره
عن نيل مطلوبه والاكتناه به فان الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النور
بلا مصحوبية شيء من الاعدام والظلمات والنقايص والافات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما

الحضوري الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودي ليس الا نفس حقيقته
البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة
لا غير قلنا لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب وحجب حتى المعلول الاول فهو ايضا
لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له من جهة
شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود وهذا الاباء في الفناء الذي ادعوه
فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب
تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر ما فانيا عن المشهود ولم يبق
له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكون يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني
وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك اني من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخا الحقيقة
ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول
عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك
شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق
تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شيء عند
الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتخليصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحصلين
من المشائين كما يقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا
او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا والمحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتالهين
من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق
الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود
الالهي وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله
وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب
من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لانه
صريح ذاته بذاته ينتهي سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهات
كيف وجميع جهاته وحيثياته ترجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به فكل من ادرك
شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص
من اولياء الله كما نقل عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه قال ما رايت شيئا
الا ورايت الله قبله وروى معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق
تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك
بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الاولياء
والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل

سيقرع

بجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطا والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان
والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطا والجهل
اصلا كما في الفارسي دانش حق ذوات را فطريست دانش دانش است كان فكريست فاذن
قد انكشف ان مدركات الحس كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي
المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة
وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبة وبجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته
عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل
الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي
ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله
تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصور ان
بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون
كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على
السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس
عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
مبين لما ذكرناه ومقرر لما قلناه **وهم وازاحة** او لعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم
من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب
للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل
والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز
ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقايق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها بالتواطؤ كالماهية للماهيات والتشخص للتشخصات او
بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيرها مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى
بخلاف ساير الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه
طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افرادا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد
سبق ان الوجود مقول بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن **بحث** عليها م
وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقايق
متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتيا

كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما لا
يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين اخر كما لا يحتاج
في موجوديته الى وجود اخر لان وجوده ذاته وستبين في بحث التشكيك ان التفاوت بين
مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مهما
تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع
لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك
الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما قرره من
ان الوجود ان اقتضى العروض والتجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم في الحقيقة والذات
ومن الناس من توهم ان الوجود اذا كان تشكيكيا فهو الغلط والا فاختلافه في اللاعروض و
العروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في
الكل فيقال له كلامهما فاسد اما الاول فلان المتواطي ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات
المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز ان يكون
احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوميا بذاته لكونه حقيقة مخالفة لساير المعروضات
من الوجودات الخاصة ذوي الهيئات خصوصا على قاعدتنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية
وغيره من الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما
الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا من حقايق افراده ومراتب حصصه كلاما
سياتيك ان شاء الله العزيز **فصل** في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته المخصوص
من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو
واجب له ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه
هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب
بالذات دون هذا الاتصاف لمفارقات النورية بدا اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن
حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع
الجسمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هذا خلف وللاصل المذكور وجهان ما
تحققنا باثباتهما فهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية
بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا

الفصل فيلزم ان يكون بجهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازاً
وثمانيتهما ان ذاته لو لم يكن كافية فيما له من الصفات لكان شئ من صفاته حاصلا له تعالى
من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه
علة لعدمها وذلك لان علية الشئ للشئ يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها
لعدمه وشيئيتها لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط
يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب
مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي
بلا اعتبار حضور الغير ولو جعلنا القضيه وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان
كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت الضرورة مقيدة لم يكن
ذاتيه ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته
واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل** وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا
الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك
الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا
يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا
وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور
محال والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان يقرر
الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط اي
مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح
لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا مح
بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخرج في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير
اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتبار
وهو التالي للشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان
يقول عدم اعتبار العلة وجودا او عدما ليس اعتبارا لا وجودها ولا عدمها حتى ينافي تحصيل معلولها
وجودا او عدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع وان
كان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا للوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا يخرج الماهية
عن احدهما في الواقع فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته
وما يكون سببا له وعدمها وما يحصل في ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المقوم
له لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعليه والتحقق من خارج ليست وعاء الكون الواقعي
للشئ ولا العدم له اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتياتها اثباتا او نفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا

لعدم

عدما فكذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منقلب عنها في
الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته
بحيث لا يكون لها تعلق بشئ لا وجودا ولا عدما كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك
طرد الاعدام ورفع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده في ذاته
اما بعينه مرتبة وجوده بمعنى اخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته
تعم بذاته او مرتبة عدمه القصورية اذ في الوجود فلا ريب وفي الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون
متاخرا عنه بمراحل لا يفيه به فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الامكانات
واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات
فقد ثبت ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعم بذاته اما الوجود او العدم
وايا ما كان لزم اعتبار علته معا اذ كما ان حصول ذي السبب وجودا او عدما مستفاد من حصول
سببه وجودا او عدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك
هذا غاية ما يتاتى لاحد من الكلام في هذا المرام ومما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب
الاضافات اللاحقة لذات المبدا تعالى لجريان الحجة المذكوره فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات
واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها
عليه مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة متجددة متعاقبة خارج
عن الذات ضرورة وهذا احتج الترمذي الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا تبال بان يكون
ذاته ماخوذه مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من استشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله
كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا بان واجب الوجود بالذات
قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه
الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب لذاته
واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه وهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجودها
روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود اخر وممكنات اخر مستندة الى واجب
وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء
مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوب بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس
الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشئ بالنظر الى الغير
على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشئ واجب الحصول سواء
كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث
كون الشئ رشح الوجود ظل التجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشئ

والجاعل لحصول للغير الذى هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان و
الجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل
ذاته القاهرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء
بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية
اليها واضواء الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك الهويات الممكنة وليس
اضافته كسائر الاضافات التى يكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه
بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع
النسبة والمنسوب اليه فكما ان تعلمه الاجمالى الكمالى يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه تعالى
وبقدرته التامة الكاملة يفهم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية فى انتزاع جميع اللواحق
وكيفية لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس فى مرتبة الالهية وصقع الربوبية شئ من
المعانى العدمية كالعدم والامكان والظن والحلول والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والفقر
والعجب من الشيخ وشدة توغله فى العلوم وقوة حدسه وذكائه فى المعارف انه قصر ادراكه
عن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه قد تفطن به فى غير الشفاء حيث ذكر فى التعليقات
ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البته وفى كتاب اثولوجيا المنسوب
الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الاول على الضرورة و
البت واما ما يترآءى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض وعيته الوجود
فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف
عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسياتى من تحقيق هذا
المقام من ذى قبل ان شاء الله المفضال المنعام فصل فى ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه
منحصر فى شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فمجرد كونه متشخصا بنفس ذاته
لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال
ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفى فى اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس مهية
شئ كان نوعه منحصرا فى شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفى فى ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك
حقائق متخالفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان
على تفرد واجب الوجود فى معنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكانا
مشتركين فى هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون
تمام الحقيقة فى شئ منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو
مستحيل لما مر ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب
فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم

ان يكون الواجب فى تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشئ اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها
يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضى لشئ فهو معلل اما بذلك الشئ وهو ممتنع لان العلة
بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما بغير ذلك الشئ فيكون محتاجا
اليه فى وجوده كما فى تعينه اذ التعين للشئ اما عين وجوده او فى مرتبة وجوده والاحتياج
الوجود ينافى كون الشئ واجبا بالذات قيل هيهنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس
حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة
عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبى الوجود فى وجوب الوجود الا ان يظهر
من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلم لا يجوز ان يكون اشتراكهما فى وجوب الوجود و
تمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود
هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكى عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة
حيثية اخرى اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل
المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصورى للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل
شيئا ذلك الشئ هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد يعقل واجب الوجود نفس
واجب الوجود وقد يعقل شيئا ذلك الشئ واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقة الحكم
عنه فى الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفى الثانى هى مع حيثية اخرى هى صفة قائمة به و
كل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس هويته واجب الوجود بل يكون تلك
الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا فى مرتبة ذاته بل بحسب درجة متاخرة عن درجة ذاتها
من حيث هى هى حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففى اتصافها به ولحوقه بها تحتاج
الى سبب اذ كل عرضى كذلك فلا بد لها فى اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها
كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشئ لنفسه فى وجوده و
وجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة يكون فى حد ذاتها ممكنة
وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس
واجب الوجود لذاته لا انه شئ ذلك الشئ مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقا
هذا رجيم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذى هو من اصول
المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو فى حد نفسه
مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه
المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها فى كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها
وبها يندفع ما تشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة وقد يسميه

٢٧

بعضهم باختار الشياطين لاشتهاره بابدآء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل واني
قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان
بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و
يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في
هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وجه
الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار
حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان اما
الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثيته انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام
فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلأن مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق
صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر
عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني
غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها
عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا
يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة
كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام المهية لا من حيث
عوارضها المختلفة المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان
والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج
والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض وكانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر
خارج نسبي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور
المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها
الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار
نسبتها الى الوجود القايم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى
بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك
الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية
او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا
انضمام امر اخر واعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك من ما به الاتفاق وما به الاختلاف
الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس و
المادة والاخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باق وجه كان ينافي كون الشيء واجب
الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة

اذا ادانا النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امرا يريد انه هو الواجب الحق والوجود المطلق
الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجده هذا الوجود فرضنا لا
يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر له ايضا هذا الوجود فرضنا مباينة اصلا وتغاير فلا يكون اثنان
بل يكون هناك ذات واحد ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا انظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء
فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدلك على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو على
موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي**
ولنا بتاييد الله وملكوته برهان اخر عرشي على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال
المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته ولا لزم احتياجه في كونه
واجبا وموجودا الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب
تلك الجهة واجبا وموجودا والا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد
تحقق بساطته نعم من جميع الوجوه كما سيجيء فنقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا
او واجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته
بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه
التحصل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا
للوجود فيتحقق في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته
من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجودية وجهة
عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا استفادة مما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال
يجب ان يكون حاصلا لذاته الواجب تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه فايضا من لدنه
فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين
الشيئين لا ينفك عن معلولية احدهما للاخر او معلولية كل منهما لامر ثالث خارج واحد من المقدرين
يلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود
والتحصيل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشأة
كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليست
محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء اخر
من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي
الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت

الوجوديه والحيثيات الكماليه التي يحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا اكمل في له
في الوجود والفضيله بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات
وهذا البرهان وان لم يتيسر للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفيه
والمقدمات المطويه المتفرقه في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة
يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة **فصل** في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع
شكوك قيلت في لزومها ان من التشكيكات الخزيه في هذه الجهات العقليه التي هي عناصر العقود
وموادها بحيث لايخرج عنها شي من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوما
للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب بعلته فيتقدم
على هذا الوجوب وجوب اخر الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا
يلزم من كون الواجب لازما كونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقوله
تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات
للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي نسبت
اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لايكون علة لزيد ولا
معلولا له وكون الشي واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي
لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو
ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم المطلق
او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شي بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان
وان اقتسما جميع المفهومات لكن لايلزم صدقهما كليا على الموجودات العينيه اليس الممتنع و
الممكن العام نقيضان واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام
موجودا في الخارج بل ربما لايوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شي لشي لايستلزم ثبوت الثابت
في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما المثبت له فح اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى
ثابتا في الخارج لشي ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها
للموصوف بها بعينه فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في
الخارج والعقل يابى من عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلا عن جعله
من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وان احدهما هو
الوجود الذي في الهليات المركبة جزءا لاخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج
مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب وان ج
في الاول لابد وان يكون من الامور الموجودة في نفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل
الفرق بين المعنيين تحير بل ربما التزم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الامر تعرف انه قد يكون

الشي ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن جملتها
امتناع ثبات الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة
العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان وفي
اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج
شي عن المنفصلة الحقيقيه ولك ان تدفعها بما فصلت انه لايلزم من صدق الحكم على الشي
بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا في الاعيان وايضا يجري هنا الاحتجاج في
الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **فصل في اتفاق** انه
اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامية كالوجوب والامكان
والعليه والتقدم ونظايرها والتزم نفي الفنون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بان نحو
وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه ففي التحقيق
وعند التفتيش لاتخالف بين الرايين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة
عن اتصاف الموجودات العينيه بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهليه
المركبة الخارجيه لاينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرنا يحمل كلام ارسطو واتباعه فلايرد
عليهم تشنيعات المتاخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق برد الله مضجعه ومما تحققت
انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلاميه من ان عدم الفرق
بين الامكان ولا امكان المنفي وهما مفاد الا امكان له وامكانه لايوجب كون الامكان ثبوتيا
فان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو
ثابت فانه ان عني به اثبات ان الامكان من الموجودات العينيه فالكذب فيه ظاهر وان
عني انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقليه على الهيات العقليه والعينيه فذلك هو المسلم
عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان
ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في ساير الطبايع الذهنيه التي هي اوصاف
الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شي لا ينافي حمله على الاشياء
العينيه وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في
العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق المسلوب للاشياء فان من السلب سلب لطبيعة العدم فضلا
عن طبيعة اخرى نعم لايكون المسلوب سلبا السلب فيكون ثبوتيا اضافيا وهو المعتبر في تحديد السلب
بهذه الطبيعة الاطلاقيه كما في الشفا ان الثبوت واعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقيا
في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزءا من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض
اتباع المشائين من مفسري كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلبه ومن ثم قالت
ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل

بزيادات العمى لا يمكن ان يجد الا بان يضاف السلب الى البصر في حق فيكون البصر جزء امر يا
لا من نفس العمى و ستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود و منها ان جل الامكا
و قسميه و اشباههما من المعانى العقلية انما ينقطع لزوم السلاسل المتوالية الى لا نهاية في الخارج
و لعين بحيم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشئ بالا
لم فان يكون على سبيل اللزوم و الا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشئ وجوب في العقل
و اتصاف بذلك الوجوب على سبيل الوجوب و هكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بلا
على اى حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضا و الجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف
لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ينساق اليه الامر بحسب نفسه و ينقطع بانقطاع الاعتبار
العقلى و تحقيق هذا المقام ان كون الشئ معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله
اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة في عقلنا
و يكون معقولنا الانسان فنحن لم ننظر في الصورة التى بها نعقل الانسان و لا نحكم عليها بحكم و لا
نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة
الحاصلة و جعلناها معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بغيره و سيجئ في كلام اهل
التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هى المعقوله بالذات لا ما خرج عن التصور عنوانه الا
انما في كونها معقوله لا يحتاج الى صورة اخرى تكون هى لها آلة لادراكها لا انا اذا عقلنا ماهية الانسان
و حكمنا عليه بكونه جوهرا حيوانيا جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التى من جملة
الكيفيات النفسانية لان هذا بين الفساد فكذلك الامكان و مقابلاه كالآلة للقوة العاقلة
بها يتعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها و كيف يعرض لها و لا ينظر في هذه الملاحظة
الى كون شئ من الثلثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا فاذا التفت العقل الى
منها و نظر في نحو وجوده لم يكن هو بتلك الاعتبار امكانا للشئ و لا وجوبا و لا امتناعا بل
كان عرضا موجودا في محل هو العقل و ممكنا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبا مثلا او امكانا
صار شيئا ممكنا و هكذا قياس المعانى الحرفية و المفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها
معقوله بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية
و هذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة و الجنس الى الفصل و القوة الى
الفعل و الناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة و النوع المحصل الى النوع المحصل
لان الروابط و الادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب
الى الاشياء و فرق بين الشئ و نسبة الشئ و كذا فرق بين كون الشئ شيئا او قوة على شئ اذ
القوة بما هى قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوة حتى
ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التى لا تركيب فيها من جهتين يكون

باحديهما بالقوة و بالاخرى بالفعل و ما فرغ سمعك ان المعنى الادوى كالوجود النسبى و الا استقلالى
كالوجود المحمول هما متباينان بالذات برامر بما افدناك تحقيقه لان لهما ذاتان متباينتان
فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التى لا لون لها و لا حقيقة اصلا و لهذا تقبل الالوان و
تظهر بالحقائق و التباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم و العنوان من غير ان يكون لكل
منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل و
اللامحصل الذى له ان يصير محصلا و الشئ و اللاشئ الذى في قوته ان يصير شيئا قاعدة
و اذا تحققت الامر في هذه المعانى و معنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا
مطردا في جميع الطبايع العامة المتكررة كالوحدة و الوجود و اللزوم و مضاهياتها سواء كانت
بانها في الاعيان شيئا مثلا فان الوجود و الوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة
الوجود هى احق الاشياء بالوقوع العينى لكن مفهوماهما من المعانى المتكررة في العقل فان
لحقيقة الوجود موجودية و لموجوديتها موجودية اخرى و هكذا الى ان يعتبرها العقل لكن يصدق
هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التى هى بنفسها موجودة
و كذا الكلام في الوحدة فان رجع احد و قال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة
الانتزاع الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لا ينعقد تلك الا
الاول فيجب ان يصدق الحكم الايجابى الاستغراقى باللزوم على كل لزوم لزوم الى لا نهاية و الموجبة
تستدعى وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لايجابات صادقة قلنا له
المرتد كما بيناه لك و سقنا اليه فطانتك كيلا تهمل رويتك من ان اللزوم انما يكون لزوما
اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس بشئ من الاشياء حتى
يحكم عليه باللزوم او عدم اللزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات و وصف ما من
الاوصاف استونفنا النظر في لزومه او لا لزومه في الموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم و ليس
الا اللزوم الملتفت اليه و المنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم و لا ضرورة في كونه لزوم ملتفتا
اليه منظورا فيه بالذات فلا جرم ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب و هذا اولى مما
تجشمه صاحب حواشى التجريد في فك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر
بوجود ما ينتزع هى منه و ليست موجودة بصور متغايرة و الوجود الذى هو مقتضى صدق الموجبة
اعم من الثانى فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج
اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كل فان
هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمى المتصل حارا و الاخر باردا
فيصدق الايجاب الخارجى عليه و ان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن
على احد الانحاء و كما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحوا خاصا من الوجود كالحكم

كل م

الوجود المستقل فی صدق الحکم الجوهری بجامعه فانتفی

بالتحیز فانه یقتضی النحو الخاص بل کذلک خصوصیات الاحکام الذهنیه قد یقتضی خصوصیات
الوجود وکان المطلقه یقتضی وجود الموضوع بالفعل والممکنه بالامکان والدایمة بالدوام
نقول ایضا لزوم شیٔ لاخر قد یکون بحسب الوجود بالفعل من کلا طرفی الملزوم واللازم بان یمتنع
انفکاک الملزوم فی وجوده بالفعل عن وجوده اللازم بالفعل وقد یکون بحسب الوجود بالفعل
من احد الطرفین بخصوصه دون الاخر کلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه یمتنع وجود
الجسم بدون کونه بحیث یصح ان ینتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب کونه
صحیح الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد یکون من کلا الطرفین بحسب حیثیة صحة الانتزاع
ومن هذا القبیل لزوم اللزوم فان مرجع ان اللزوم لا یمکن صحة انتزاعه من شیٔ الا وهو بحیث
یصح منه انتزاع اللزوم وهکذا فیکفی فی صدق الحکم علیه صحة انتزاع اللزوم بحسب کونه صحیح
الانتزاع منه لازم لوجوده بالفعل وقد یکون من کلا الطرفین بحسب حیثیة صحة الانتزاع و
من هذا القبیل منه فی هذا النحو من الوجود ای فی صحة انتزاعه عن موجود بالفعل کما ان القضیه
الممکنه یکفی فی صدقها امکان وجود الموضوع انتهی کلامه وذلک لانه مع کونه قد عنی بنفسه
وبالغ فی التدقیق لم یبلغ کلامه حد الاجداء لان اللزوم بمجرد کونه صحیح الانتزاع عن شیٔ بالقوة
من غیر ان یصیر منتزعا بالفعل لا یصح ان یقع موضوعا للایجاب ویحکم علیه باللزوم او
اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغیر المستقله فی الملحوظیه واذا لوحظ بالفعل و
حکم علیه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة فی العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا
الاعتبار وجود فی نفسه وان کان فی النفس ولیس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعیا
بل حقیقیا ذهنیا فوجود شیٔ بوجود ما ینتزع منه من قبیل الاول الذی یمتنع ان یکون موضوعا
لحکم ایجابی بل ولا سلبی ایضا ووجود الموصوف لا یمکن ان یکون بعینه وجود الصفة سواء
کانت حقیقیه او انتزاعیه والا لبطل الفرق بین الذاتی والعرضی فان وجود السما مثلا
فی ذاتها غیر وجود الفوقیه الثابتة لذات السما فی مرتبه وجود ذاتها سما لا غیر وانما الفوقیه
بعرضها بحسب وجود ثان لها یکون متاخرا من وجود ذاتها لذاتها فالحق علی ما مر من ان
اللزوم له تحقق رابطی یکفی فی کون احد الشیئین لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود
الرابطی وان کان منسوبا الی الخارج اذ کان اتصاف الملزوم بالامر اللازم فی الخارج لکن لیس هو
نحو وجود اللزوم فی نفسه لان نحو وجوده فی نفسه والحصول الذی یلیق به حین تحققه مع
قطع النظر عن کونه رابطا بین شیئین بل عند ملاحظة هویته وحقیقته فی نفسه لیس
الا فی ظرف الذهن وان کانت ملاحظته فی نفسه عین اتصافه بکونه رابطة بین شیئین
وهذا کما فی ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان کانت حقیقتها سلوب الاشیا واعدامها
لکن للعقل ان یلحظها کذلک واذا صارت معقوله فتحصل لها نحو من الوجود ثم مع ذلک

لا ینسلخ عن کونها سلوبا واعداما لان مهیتها کذلک وقد مر ان الوجود مما وقع ظله العمومی الانبساطی
علی جمیع المهیات والمفهومات حتی علی مفهوم العدم وشریک الباری واجتماع النقیضین فمفهوم
المعنی الرابطی بمعنی رابطی بحسب الحمل الذاتی الاولی لا بحسب الحمل الشایع الصناعی فتدبر فیه
ثم ان فی کلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان یقع فیه
کثرة واثنینیة بنحو من انحاء القسمة الخارجیه ولو بحسب اختلاف عرضیین قارین او غیر قارین
لا یمکن الحکم الایجابی علیها بشیٔ حکما صادقا بحسب الخارج فاذا احدثت الاثنینیة الخارجیة صار
کل واحد منهما له وجود فی الخارج وقبل القسمة لیس شیٔ منهما موجودا اصلا انما الموجود هو
المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود علی رایه امر عقلی انتزاعی
نسبی لا یحصل له الا بما ینتزع منه فیکون واحدا بوحدة ما ینتزع منه کثیرا بکثرته فکیف یکون
الاشیاء المتعددة من حیث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانیا فلان خصوصیات الاحکام
وان اقتضت خصوصیات الوجود لموضوعاتها لکن لیس یکفی فی الحکم علی شیٔ بمحال خارجی وجود
الانتزاعی بل نقول ما ذکره من ان خصوصیات الاحکام مما یقتضی خصوصیات الوجود لموضوعاتها
ینافی ما فرعه علیه من الاکتفاء فی الحکم علی شیٔ بمحال واقعی بالفعل بوجوده الانتزاعی الذی هو
بالقوة وحده ان یخرج من القوة الی الفعل یکون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون
الخارج واما ثالثا فلان طبیعة القضیة الممکنه وان لم یقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع
فی الاعیان لکنها اقتضت الوجود بالفعل فی الذهن علی وفاق سایر القضایا ولا شک ان القضایا
التی کلامنا فیها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممکنات فکیف یتصور الاکتفاء فی وجود موضوعها
بنحو من الثبوت الانتزاعی الذی مرجعه الی عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان یصیر
منظورا الیه واما رابعا فلان عدم الاقتضاء الممکنه وجود الموضوع بالفعل لیس معناه انه
یمکن لنا ان نحکم علی زید بانه کاتب بالامکان من غیر ان یکون موجودا فی الاعیان کیف و
الکتابة بالامکان حال خارجی لزید والحال الخارجی لشیٔ لا ینفک عن وجوده الخارجی بل معناه
ان القضیة الممکنه من جهة امکان الاتصاف بالمحمول لا یستدعی وجود الموضوع ای کیفیة
الرابطه اذا کان امکانا فالقضیه من حیث کون جهة الرابطه فیها امکانا لا یستدعی الوجود
للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغیرهما وهذا لا یستلزم عدم اقتضائها له من حیثیة اخری
کما باعتبار اصل الحکم الخارجی مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع
لا یستلزم عدم اقتضاء نفس الحکم له والکلام فی نفس الاحکام لا فی جهاتها علی ان الجهة فیما
نحن فیه هی الضرورة **فصل** فی استقراء المعانی التی یستعمل فیها لفظ الامکان ان
لفظ الامکان فی استعمالات الجمهور من الناس یقع علی ما فی قوة سلب امتناع ذات الموضوع
او سلب امتناع النسبة بین طرفی العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع فی نفسه او ضرورة

الممکنات

عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب
استعماله سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المحققة على طريقة المجاز من باب
وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن
واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا نقع على الممتنع الذي يقابله الا على ان هناك طبيعة
جامعة لهما في نفس الامر لان ما في نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل
واعتباره مفهوما جامعا لهما هو في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا طبيعة ثالثة
محصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وفعله ولذلك ليس هو مادة بل جهة ثم انصرف
من الوضع الاول بان اعتبرت تلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف
السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما فح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا
ممتنع ويخلو عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الجانبين اذ بحسب دخوله
على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما لزم وقوع
الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصيا لسلب الضرورة من
جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من
المعنى الاول فكان الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت
الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين
واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او
وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن
اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة
الانسانية الى وجودها وعدمها له والضحك بشرط المحمول وان كانت مقابلة بهذا الامكان بالاعتبار
فربما يشاركه في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث
الماهية والخصية هذا المعنى من اللذين قبله ليست الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد
يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو
الامكان الاستقبالي لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فقد
قد اخرجه من حاق الوسط الى احد الطرفين لذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان الباقي على
الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها ومن اشترط
في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانه ان جعله موجودا اقد اخرجه الى
ضرورة الوجود آت مثله ههنا اذ فرض العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فان استمر
بذلك فيستضر بهذا فترجح احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقي
والانظار البحثية واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يتجرد عن احد

الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة له
كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد متساوي نسبته الى ما بحسب الحال او الاستقبال والممكن
نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين
طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبال
فقد نظر في تعين احد طرفيه اهو كذلك في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير
المحيطة بما في الازال والاباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوايل الوجود فان علومهم علية احاطية
ايجابية يقينية لا انها انفعالية امكانية ظنية انما الامكان والظن بحسب حال المهيات الغير
المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء
السبب التام والجمهور يظنون كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود
علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع او غير
واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا
ممكنا فاذا وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا
وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث
المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل ترتقي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب
بسببه ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب
من غير سبب فلما كان هو عالما بترتيب الاسباب كان عالما بلا وصمة شك والمنجم لما تفحص
عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه
يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء الموانع
والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم
في الشتاء ان الهوا يسخن بعد ستة اشهر لان سبب الحمى كون الشمس قريبا من سمت الراس
وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ويعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة
الله فيها وسنته التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير مسيرها وانها سيعود الى الاسد بعد هذه المدة
وسيزيدك اتضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان
ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور و
الاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة يقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني العقلية
الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث
بعض الاسباب والشرايط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع
الابهام عند تعيين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة

النقص الى التمام كما سيتضح في موضعه ان شاء الله تعالى وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يجعل
محمولا او جزءه **فصل** فيه ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد
العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبايع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات
او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات
وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات
والثلثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات
بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في الماهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي
لا يكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية
ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب
نقيضها لحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها
ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضروري الوجود والعدم وكذا سلب
سلبها ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة ايجاب
تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظيريهما من قبيل الثاني
دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم
بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن
القسمة عقلية حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها بما لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل
ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة
لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي
على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في حد
ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشا من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه
عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب
وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيلنا كل قسم الى ما ستتلو من بيان وبرهان
على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار آخر متاخر
عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصداقا عليها لصدق مفهوم وكونها مصداقا
لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان
في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب
يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم
تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها نسب ضرورية لمحمول الى موضوع لا يكون الموضوع
علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة ههنا مطلقة ذاتية مع وصف

الوجود للموضوع لا به ومنها نسب ضرورية تكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون
المثلث ذا الزوايا الثلث للقوايم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع
وصف الوجود لا بالوصف وكذا بمجرد مفهوم الممتنع بالذات يحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق
والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك
المحمول عنه ككون الانسان جمادا او منها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء
من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضاها للزوجية بعين اقتضائها لنفي
الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا ممكنة يصدق في كل منها بحسب الامكان
الخاص امكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركبا
من قضيتين موجبة وسالبة وامورا مركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان
ضرورة الوجوب او العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيات
الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات
لجميع الممكنات ولا يعرضان البتة ولا احدهما لشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد
مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا تصادم
هي بالذات في التحقق وان خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير [illegible]
يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء آخر وكل من العلة والمعلول له
وجوب بالقياس الى الآخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير
على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير ابي ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة
الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث
يا موسى انا بدك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض كل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة
الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم مما
هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه في وجوده
والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة اذ ما
له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض من معلولات واجب آخر ويعرض لبعض
الموجودات الممكنة بعضها مقيسا الى بعض والمعدومات ممكنة كذلك والموجود ممكن مقيسا
الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية
او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى عدمات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها
لعدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن
استدعاء بحسب وجوبها ان يكون هي بما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او

بغيرهما فوجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتماميتها متابعة الا ان يكون معلولها ضروري
الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال
المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه و نعبر عنه بالوجوب بالغير و وجوب احد
المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر بحال ان يكون هذا غير ضروري
الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة
التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب
اعطاء الغير ذلك لا انما اعتبار في الشيء بحسب ما يلايم حال الغير عند ما يلحظ معتبا اليه لا من حيث
هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العاميه واما
في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي قاعدة تم المع واجب بالعله وبالقياس
اليها جميعا بخلاف العله فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة
واحدة نظرا الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس
الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المع
بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس ما بين الصورتين
وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان
الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا
وعدما حين ما يلحظ معتبا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية
من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** فان الامكان يستحيل
ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل
مفهوم فهو في نفسه اما ضروري الوجود اولا اما ضروري العدم اولا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان
كل واحدة منهما يتركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها
اكثر من اثنين فانها يكون بالحقيقة منفصلتان او اكثر في الشيء باي اعتبار وحيثية اخذ لا
يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته او بحسب وصفه مع قطع النظر عن
الغير فيه من جملة هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان
لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات
كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون لممكن
واحد مستند الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما يظهر لمن في الوجوب من انه لو كان
بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار
واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او وجودان فكذلك
لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا

ذاتاما

عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا تحصل
الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو
مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت
بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فقد ازاله ذلك الغير عما يقتضيه ذاته وكساه مصادم
ما استوجبه بطباعه وليس كذلك اذا كان الوجوب او الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة
بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاؤها سلبهما وبينهما
فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلبي ولا ايجاب عدولي والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط
التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له
بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم الماهيات على المعنى المصطلح
الشايع في اللوازم بل على مجرد كون الماهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي
طرفي الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج
ثابت في العقل او صحة ايجاب سلب الضرورتين لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيات على
المعنى الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضية في
عدم التحصيل واوكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين
نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولي او التحصيلي لكنه يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات
المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف
مقتضى الذات او ترجح احد المتساويين ان نفس الامر وسع من مرتبة الذات من حيث هي
هي وان انتفاء شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاؤه في نفس الامر
فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث
هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا اما ينافي مقتضى ذات الممكن ترجح احد الطرفين
بالنظر الى ذاته من حيث هي لا ترجحه بالنظر اليها في نفس الامر من جهة تاثير العله وافاضة الجاعل
وانت بعد الاحاطة بما نبهناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة
والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ
المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء
ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم والامكان لما بالقوة من حيث هو بالقوة
مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصيل والفطرة الانسانية تابى ذلك
فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء ايضا **افصاح وتنبيه**
ان من الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين
شيئين ربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين

الا می م

ايضًا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة
واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان
متخالفتان بالذات مستندان الى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة
واحدة مستندة الى سبب واحد وان كانت الوحدة تاليفية فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان الكلام
في جميع التقسيمات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام في شيء من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة
في كتاب الافق المبين اذام الله ظلال مصنفه على مفارق العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب
بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى
ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت امكان لا
بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود
بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا السلب الضرورة وكذا
نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو
اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه **احصاء وتنبيه** المشهور من
الاوايل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زايدة في الاعيان و
المتاخرون على ان تلك امور زايدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات التي لا
صور لها في الاعيان تحاذي بها ما في الاذهان وقد علمنا لما فتح الله علينا طريقا لقصد
سلوك الائمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا و
ربما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن ارائهم ان
هذه الامور لا تزيد على ما يضاف هي اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم
باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او الفلك ممكن الوجود لا يعني بامكان الوجود
في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود
بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان ثم
حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غيرهما ووضع
بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالانسانية فقد
كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان
اذا حمل على الماهيات المختلفة فليس هو عين تلك او واحدا منها بل امر اخر يعمها عموم العرض العام
اللاحق وقد قضوا العجب عنهم وعن قولهم هذا اعضل بناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هؤلاء
بما نقول ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر
الى سبب مرجح ثم اذا باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشيء الذي يضاف اليه فكانهم قالوا
العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة

لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامية يقتضي نوعه
اذا كانت له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا مترادفا يتولد منه في الوجود سلاسل متولدة معا
الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت
للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود ايضا الى لا نهاية ثم
لمجموع السلسلة وجود اخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول
الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة
وللوحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وعدد اللانهاية مترادفا متضاعفا
وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان
وجود وللوجود امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية
في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب
فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء
الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها شيء في الخارج ولا
يبلغ ما يتعين في الذهن يقف عنده ويخصص به من النكرة في الحصول لدى العقول
بحث وتنقيح ومما يتزلزل بهذه القاعدة امور منها كون الواجب عند القائلين بصحتها و
استحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قايما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد
ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارا محضا لا صورة له في العين وذات الباري
عندهم صورة الصور واصل الحقايق ومنها ان مقتضى هذه القاعدة ومخترعها قايل بجواز ان يكون
مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصلا بنفسه متقوما بذاته وبالجملة
متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل
ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما اطوارا مختلفة في التحقق
وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوميا واجبا
بالذات وغاية نقصان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية
الماهيات التي لا حقيقة لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان
الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا
يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في
حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور
والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية
اعتبارية وللنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته
وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عقلية لانها مثل الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون

للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون
مجرد مفهوم لاحقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري و
امثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد
بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى و
بهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله
انا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما ينبغي
ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية
في الوجود بانه هو الموجودية فلاشك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويتعقل احدهما دون
الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة
واذا كانت الوحدة موجودة كان له وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود اخر وهكذا فيلزم بالضرورة
سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو
او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه
هذا خلاصة كلامه في هذا المرام وبناؤه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق
واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما
كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومقدورا
ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف
الصفات الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان
مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده
الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الاخر ومما يؤيد
هذا قول الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون الشئ عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في
الذات ولا في الاعتبار وان المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون
شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يحرك هو ما يحرك و
لذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عددان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان
على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما
لامر النفس النسبة والاضافة المعروضة في الذهن انتهى قوله معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعاني
والمفهومات لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف
المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات والحقيقة فكما ان مفهوم المحرك غير مفهوم
المتحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر
والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة

بين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك ولا ريب فاتقن ذلك
المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف وهي قاعدة في بعض هذه الامور كالوحدة والوجود
واثباتها العدمية في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيحتاج الى استيناف
تغيرها وقد مرت الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والمهيات فعليك بحسن التأمل
وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي
مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف به المهية المأخوذة على هذا الوجه
لا يكون امرا عينيا بل اعتباريا وايضا الامكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ
لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا
ورآء المهية النظر في المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلابد وان
يمكن اولا ثم يوجد لان ترجح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشئ ممكنا في نفسه فاذا تقدم
الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره
ولامتناع تحقق واجبين فاذا كان ممكنا فلابد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود
بذاته فيلزم منه محالان احدهما كون الواحد بحيث يحصل منه الشئ وامكانه وحصول شيئين
من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا محال في الذات الاحدية والثاني ان يكون امكان الممكن
بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا
عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول
وسائر الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشئ وقد اعترف بان للممكنات
لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير
مشروط بامكان الشئ في نفسه كيف وحال الشئ في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره
ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الازليات له معنى اخر غير الامكان في غيرها فان الامكان
الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شئ من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات
الالهية ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس
كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سماها بالانصافات ولا
من ان جود الحق الاول لا يمكن المعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم
الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما
الكلام في التقدم بالذات او بالطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا في العين والوجود بالغير
مشروط بالامكان في نفسه وما للشئ من ذاته يتقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما
له من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان
الا بالمصير الى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها

للامكانات

معدومات فى ذاتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة فى نفسها وان كانت حاصلة لغيرها
كساير الاعراض الخارجية التى لها صورة فى الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن
ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب ان يكون
امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالمهية لتغير
المهية لان لاضرورة الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حال المهية الموجودة حين
ينافى ضرورة احدهما التى هى ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها
فى نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يضر اثباتها للمهية الماخوذة على هذا
الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فالحقيقة موضوع الوصفين
متعدد والملحوق للنعتين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لاضرورة وجوده و
لاضرورة عدمه الناشيتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فسخافته ظاهرة لان مناط القسمة
الى الواجب والممكن والممتنع حال الشىء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييد بقيد
ومقايسته الى شىء **اشكالات وتقضيات** ان الذين يقولون ان الامكان ونظايره كالوجوب
والوجود والشيئية والوحدة لها صورة فى الاعيان وهوية زايدة على ذات الممكن والواجب والموجود و
والواحد والشىء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اولها انا اذا حكمنا على الشىء بانه ممكن فى
الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم انه ممكن فى الذهن فليس الا الممكن الخارجى
امكانه فى الخارج والممكن الذهنى امكانه فى الذهن وقس عليه نظايره وثانيتها انه ان لم يكن
الشىء ممكنا فى الاعيان لكان فى الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشىء عن احد هذه
الاوصاف ولو لم يكن موجودا فى الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا
فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد فى الاعيان ضرورى الوجود او ضرورى ال
عدم ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية
واوصافا عقلية لا امورا عينية فى ذوات الحقايق كان للذهن ان يضيفها باى مهية اتفقت
فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين والعدم المطلق
ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه امكان
ولا يوجد الفاعل الا انه ممكن فى الاعيان لا انه ممكن فى الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق
الا فى الذهن فما وجد فى الخارج فلا بد من ان يكون له امكان فى الخارج وهذه الحجج اقوى ما
يمكن ان يذكر من قبلهم فى كون الامكان وساير الامور العقلية والاوصاف الذهنية التى تجرى
مجراه لها صور عينية لكن لطالب الحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان
ونحوه امور زايدة على الحقايق المتصفة بها فى العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان
او غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا ساير النعوت التى

ليست نفس المهية ولا جزؤها واما ان هذه الامور الزايدة لها صور فى الاعيان فغير مسلم اللهم الا
فى النعت الذى هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التى هى نفس حقيقة الوجود عند الراسخين بيان
خاص بالوجود ولا تاثير لشىء من هذه الحجج فى ان للوجود صورة فى الاعيان بل هو ما حصلناه
بالهام غيبى وتاييد ملكوتى وامداد علوى وتوفيق سماوى وقول من قال انه ممكن او موجود
فى الاعيان فيستدعى ان يكون امكانه او وجوده فى الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا
على شىء بانه ممكن فى الاعيان ان يكون امكانه واقعا فى الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط
قد يفترق من الوجود فى نفسه للشىء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه فى الاعيان
ممكن كما انه محكوم عليه ايضا من قبله انه فى الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اى نحو وجودها
الخاص به فى الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم
حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكما لا يتاتى لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم
يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان ممتنعا فيه وان لم يكن له امتناع فى الاعيان
لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب و
الامكان حالها واحد فى انها من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها فى الاعيان مع اتصاف
الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات
لصاحب الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب ذا صورة فى الاعيان من ان حالها
كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من
موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها فى الاعيان ولا منافاة
بين كون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق
فى الاعيان فكذلك الحال فى اتصاف الشىء بالامكان والامتناع ونظايرها فمنظور فيه لان قياس
الامكان والامتناع ونظايرهما الى الجزئية والكلية ونظايرهما قياس بلا جامع فان مصداق
اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهنى بخلاف الاتصاف بامثال
هذه الاوصاف التى تذكر فى العلم الكلى فانه قد يكون بحسب حال المهية فى العين وان كان
ظرف تحقق القبيلين فى نفسها انما هو فى الذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان
فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية المقربة للشىء الى فياض وجوده المهيئة له لقبول
الفيض من فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بد منه بين المفيض والمفاض عليه
فسلمنا الان انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يحين وقته
وتحقيق القول فيه انه باى معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس
الذات من حيث هى فالمسلم انه يسبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة
عقلية فحال الممكن وان لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حاله لا كونه بل نقول

لايتصور ان يكون لكل حادث امكان عيني متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفي المستقبل
من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو لسبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شيء كحركات اهل الجنة و
عقوبات اهل النار على ما وردت به الشرايع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون
لكل حادث او ما هو بصدد الحدوث امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة
امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان
فيلزم على مقتضى الحجة ان يلتحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات
الغير المتناهية بان يقول هي غير مترتبة بل متكافية لكل حادث امكان يخصه لكنا مبين ان اجتماع
الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو
ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى
التي هي حاملة الامكانات لانها قوة محض وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات لذات
الاختلاف ما هي امكانات وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شيء
بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يمتاز به شيء عن شيء وليس لاحد ان يقول انا
اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات بعض عن بعض لانا نقول هذا ممتنع اما
اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية وفرق بين ما يخطر بالبال لان العدد الغير
المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه اعدادا غير متناهية بالفعل
فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا اخطرنا بالبال امكانات غير متناهية مجملة بانا حوادث غير
متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما لكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان
كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو
مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات
الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه الا الذهن لان تعقلنا الامكانات
اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز
بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته اياها وهو مح الوجه
الثاني ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى في
كل من النصفين امكانات غير متناهية هي بعينها الامكانات التي كانت او يحدث لها امكانات
غير متناهية في تلك الحال او يبقى في كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالي باطلة فكذا
المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا في حالة واحدة في
محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات اذا حدثت في كل واحد منهما فيسبقها لكونها
ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يزال
القابل طبقة منها الا وتحصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف في حالة

الغير المتناهية اليها فيمتان بها بعض الامكانات

العدد بالفعل في الذهن مفصلة تحصيل الغير المتناهي بالبال اجمالا الامكانات غير متناهية

واحدة

واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت امكاناتها
هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان
كل ما ليس له امكان في الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات
في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض في كل واحد من الجزئين امكانات
غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم
غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم في القطع الاول وليست الامكانات يحدث حين القسمة
كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة الحال حتى يجيء بعد الانقسام بعض منها في جزء
وبعض منها في جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت
متمايزة الحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها
التي هي الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو مح كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير
متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل سياتي بيانه
وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القايمة بها غير متناهية عددا
بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين على ان الكلام يأتي بعينه في كل واحد منها بحسب
امكان قسمته ومما يرد ايضا على القايلين بان امكان الحادث موجود في الخارج ان امكان
الشيء يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف هو
اليه في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عيني اذ الاضافة الخارجية
الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج
فيصفه بصحة كونه ولا كونه اما بحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب سبب
وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهيأة له كما في الامكان
الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخر ذكر خواص الواجب بالذات
الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واقعا
في اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعاني العقلية الانتزاعية الاشياء ثم ان اثباتها يتوقف
عليه صحة السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقلية وهو الذي قد مر بيانه وسنعود اليه على
مسلك قدسي وطريق علوي **افادة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية
وملازم للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق التركيب في
الازدواج فكل ممكن زوج تركيبي ذو المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني
لا تعين له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها المهية وينتزع بحسبها المعاني
الامكانية ويترتب عليها الاثار المختصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التي يفيض من الواجب بالذات

٢٩

على كل قابل وان كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضاً من ابداع
الحق الاول واضواء النور الازلي ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر فاذن كل
هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما
متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضاً كل من الذوات الامكانية
فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء علتها بالفعل فان لها بحكم المهية الليسية
الصرفة وبحكم جود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما
بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات
متبرئ الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان
المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها في عالم
الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضاً
مما يستاثر بها الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له
محصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تشخص امكاني الا وهو واقع تحت طبيعة كلية
ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد تشترك معه فيها وان امتنع ذلك
بحسب امر خارج عن طبيعتها فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة
الى ما هو اشد كثرة واوفر شركاً فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة
فيها اتحاد والاتحاد مفهومه متألف من جهة وحدة وجهة كثرة ومحض الوحدة في الممكنات ظل من
الوحدة الصرفة الالهية وهي التي افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولي فكلما كان
اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي هي بعينها وجوده
وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية
الجسمية التي هي كثرة بالقوة من غير ان تجامعها ثم وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة
لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه
كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من
دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي
العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين
مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع
فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقررة في انفسها متجوهرة في حقايقها وتلك المفهومات
لا يحمل على نفسها الحمل الصناعي الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم
شريك الباري لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية الفايضة
عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهومات ليست

فهي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة م

بين افراد النقيضين او بين افراد نقايضهما ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع
اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم
والمستحيل في النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس
ذاتيهما على اي وجه كانتا وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام كل معنى يكون
موضوعاً لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل
مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة
حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا
له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين
ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية
ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان
كان احد الحيوانين ناطقاً والاخر صاهلاً ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقاً ولا صاهلاً بل ولا
موجوداً انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا الامر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث
الوحدة انها لا يفارق الوجود ان ما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين
بالذات ممكناً ذاتياً كان عدمه مستنداً الى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود
اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب
بما هو مركب عدم الجزء اولاً وبالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء
وجود بلا علة لكان المركب موجوداً وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود
فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستنداً الى
عدم علتها فلم ينعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب
ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدم الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى عدم امر
اخر كما يقف سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن
على اي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات ان كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في
الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات ويبنون ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم
امكان الملزوم بدون اللازم وهو ينافي الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين
الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث لم يكن المعلول واجباً
سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما سيحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق
ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني في

الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير
ضرورى بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضرورى
العدم او ضرورى الوجود او لا ضرورى الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هى هى
ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس الى الغير وقد
وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان فى ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص و
التحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها
علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية
فى الوجود او العدم ويقرب منه فى الوهن كلام المحقق الطوسى ضاعف الله قدره حيث ذكر ان
استلزام عدم المع الاول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه
انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى فان ذات المبدأ الاول لا تعلق
بالمع الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول او لا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هى
متصفة بالعلية واجبة فى ذاتها فانه انما صار محالا من كون العلة فى الواقع واجبة فى ذاتها و
ذلك من حيث ذاتها لا بما هى متصفة بالعلية وهذا خلاف عكسه اعنى فرض عدم العلة الاولى
فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعرى
كيف ذهل مع جلالة شأنه ووثاقة رأيه ودقة نظره فى الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته
واجبا بالذات فى جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما توجب عليتها بنفس الذات
من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانها هى القيوم الجواد تاما القيومية والافاضة وانها
بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض
سببية السبب الاول شيئا ممكنا ليتحقق الملازمة بينها وبين المع الاول نقلنا الكلام الى الملازمة
بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبها فاما ان يتسلسل الكلام فى السببيات او يعود المحذور
الاول كيف وليس فى الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال
الذات او بحسب جهات الاضافة ونسبة الافاضية فالحق فى هذا المقام ان المع لما هية
امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة
والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية
والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا
انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها وقد
قدمنا ايضا ان معنى الامكان فى الوجود الممكن غير معناه فى المهية وان احدهما يجامع الضرورة
الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فاذ بينا فيها فنقول ان المع الاول ان اعتبرت مهيته التى هى عبارة

والحكيم القدوسى

عن مرتبة

عن مرتبة قصوره عن الكمال الاتم وخصوصيته تعينه المحجوب لشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا
عند ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نوره الازلى فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال
وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة ما شمت رائحة شئ منهما بحسب مهيته من حيث هى هى وليس يستلزم
عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر
من حيث وجوده المتقوم بالجعل الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده
مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن
للمحال اصلا وليس لعدمه فى نفسه اى نفس ذلك العدم جهة امكانية كما للوجود من حيث الوجود
ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين
الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بما فكذلك لا يلزم هيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل
الفرق المذكور وهذا فى غاية السطوع والوضوح على اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب
الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعنى باول شقى الكلام ان العقل اذا جرد النظر
الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافى استلزام
عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله وان اريد به انه على ذلك التقدير لا
يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف
لا يكون مستلزما لعلته اقول نختار الثانى قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب
ان المعلول ليس نفس المهية الممكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول
ايضا ان كان يعنى باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين
الفساد فان الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا
يكون الا الممكن بالذات اقول عنينا به ان العدم بما هو عدم ليس الا جهة الامتناع كما ان جهة
الوجود بما هو وجود ليس الا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود
كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب فى المهية وكون معروض الامتناع بالغير
والوجوب بالغير اى الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه
او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود
والعدم واما فى شئ منهما فالموصوف بالوجوب الغيرى هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع
الغيرى العدم المقابل له فان قلت نعلق بما ذكر من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع
بالوجه الذى ذكرت كيف صح استعمال نفى هذا الجواز فى القياس الخلفى حيث يثبت به استحالة
نحو الاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتمكن لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته
فلا يتم الاستدلال لجواز البعد الغير المتناهى مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو
كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال قد مضى مع جوابه والذى ذكرنا

فبتلك

بالآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس
الامر وعدم اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لو فرضه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه
ههنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشئ بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان
حال المعلول الاول وساير الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختفية تحت سطوع نور القيوم تعالى وتقدس فالممكن
بهذا المعنى يستلزم المحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه يستلزم
للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن
لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع
الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب الذات والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع
النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق تلك نفس المهية المفروضة
او شئ اخر وراء مهيته ممتنع له مقتض اياه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود
وهيئة الكون وطباع الواقع وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات
في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب مرتبة
الذات ايضا كذات القيوم الاحدي جل اسمه او لاجل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام
الازلي وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات
الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية ان ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون
هكذا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبمهيته ممتنعا او بواسطة
سبب تام السببية لامتناعه كما يقال مثلا الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا او لاحقا
والا اي وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت ذا
مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المقدم وظاهر ان
الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان
المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي
واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم يتبرؤن من هذا التصور الفضيح
القبيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض المسطورات العلمية شبهة في باب اتصاف
الشئ بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع
ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع
امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر
فلم يتحقق هنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشئ الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب
او مع رفعه فيمتنع فاين ممكن فشتمهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصل للشق

المحتمله ان اريد من الوجود والعدم التحقيقي اذ يجوز شق اخر وهو عدم اعتبار شئ منهما اذ الموصوف
بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف
بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية
بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا ان نختار كلا من الشقين قوله
في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا تم والمسلم هو امتناع
الاتصاف بشئ مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير
محذور وقالوا في الثاني يقال ان قوله الشئ اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان
اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع
وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كان
مع السبب ام لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا
اما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع
واما بالامتناعين الجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شئ منهما ما هو حاله بحسب
مهيته من حيث هي هي وكذا افادوا العارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية
بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها
من حيث نفسها وان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم نبا في التلبس بهما سواء كان ناشيا
من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا
بحسب نفسها من كتم البطون والاختفا الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها
وكونها ازلا وابدا واذا لم تتصف باصل الوجود فعلى الطريق الاولى بساير الصفات الحادثة
التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشئ من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الا نفس الوجود
والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود يتبعه نحو خاصة من
المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة
في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره و
يتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات
التي يتعلق بها الرؤية كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف في شئ
منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود
وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء
والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محيي الدين
الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم
قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة

اوالكبر لعظمه ولا يقدر ان يكوا نه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورة ولا هي بينه وبين
المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورة وما رأى صورة فما تلك الصورة المرئية
واين محلها وما شأنها فهي منفية ثابتة موجودة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة
لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل
علم بحقيقته فهو بخالقها ادن اعجز واجهل واشد حيرة **فصل** في ابطال كون الشئ
اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال
المهيات في نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا يحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية
الذاتية سواء فسرت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير
ضروري لا يخرج به الشئ عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة
غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الا[ولى]
في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع للوجود
والوجود بنفسه مفاض كما انه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية
في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليست هي
في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى يصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقدير البحت و
الامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود
ولم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها
هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية
بحسب العقل على موجوديتها بتقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم احوالها الذاتية
على احوالها الوجودية واما في الخارج عن اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميزا كل منهما
عن صاحبه بل شئ واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التعمل والتحليل
يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر
في العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها
فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع
فيه بالذات فهو الاصل والمهية يتحد معه اتحادا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف
الذي قد غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض
العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود واما باعتبار
خارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشية عن الجاعل
التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما
والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب الفحص يحكم بان المعدوم

الممكن لو انقلب من المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك
المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض
المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اباه لا ان المعدوم بما هو معدوم موصوف
بالامكان او الامتناع كيف والمعدوم ليس بشئ في نفس الامر ابن مهية قبل الوجود حتى يوضع اولوية
الوجود او شئ ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشئ مكون نفسه ومقرر
ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان
الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة
مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له
يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشئ نفسه وذلك فاحش
واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشية عن الذات اما انه على نحو
الوقوع فيكون الشئ علة نفسه واما انه يقع الشئ لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات
وهو مصحح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين فحينئذ وليس يصلح
لعلية العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشئ بنفسه مصحح العدم
ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدأ رجحان
الاتصاف بالوجود كذلك علة الاتصاف بالوجود اذ لا يعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به ومع
كونه علة الاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز
الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة
اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقايل ان يقول لعل شيئا من المهيات
في وجوده العلمي اي وجوده في علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي
رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام
في الوجود الخارجي في ان المهية لا توجد به الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود
ثم مع عزل النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشئ
الواحد مفيدا الوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بوجوده على وجوده **هداية** اياك
وان تستعين بعد انارة الحق من كوة الملكوت على قلبك باذن الله بما يلتمع من بعض الانظار
الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرح عيون الحكمة واستحسنه الاخرون
ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما و
معية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر تستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح
المرجوح وامتناعه تستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته
اليه فظهر الخلف ويفسد انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان اشد عا

جعل

مرجح

شرح العيون م

مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع
انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك شوبها على هذا الوجه لا يطرد
الطرف الاخرى راجحية الطرف المرجوح بتة بل بنحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف الاخر
كحال نفس ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود ترجح على
سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان
فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل
الرجحان يستدعي مرجوحية الطرف الاخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الاخر كذلك
لا يقتضي الا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك
فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها
بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصحح
فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق
الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب
الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقد تم
في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وخرافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات
مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار الى الغير ويسد به
اثبات الصانع له لكون تسع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده
بايجاب العلة وافاضة الجاعل واشد وجودا واقل شرطا للوقوع وبعض اخر بالعكس من ما
ذكر ومنهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طايفة من الممكنات بخصوصها
ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمتقولون بهذه الاقاويل كانوا
من المتشبثين الى الفلسفة في ما تقدم من الزمان قبل نضج الحكمة واكمالها وعند طايفة من اهل
الكلام كلما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وان كان
بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم
اولى بها والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في
جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد ثم يتوقف اقتضاؤها معلولها
على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول
والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء
واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى مهيتها
من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في ذلك الايجاب كما نرى من العلل ما يكون
تاثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى

العلو قسرا وكلا القولين زور واختلاق ففي الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولوية
كالاولوية بالقياس الى المهية وقد تقرر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه
من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظايرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس
فاستقرار الاجزاء وبقاؤها ليس بنحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق
الوجود الممكن لمهيتها فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما مطلق الوجود ومطلق
العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي
الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستمرار ونقيضه متساويا النسبة بالقياس الى ذات كل
امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب
المهية من الاخر فمهية الحركة واشباهها من الطبايع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي
ورفعها كان لها مجرد القابلية المحضة من غير استدعاء طرف بعينه لا بتة ولا رجحانا وانما تخصص
الوجود او العدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية
لها كان سبيلها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا ثبوت صحة وجواز عقلي
قدر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بحسب
اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرايط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرايط
موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرايط وكثرتها فذلك لا يقتضي خلاف
حال في مهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى اخر اعني
الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي
هو اعتبار عقلي ولعل المسترشد ان يتشبع بالاصول المعطاة اياه التهويشات التي وقعت من طائفة
متجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر
بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في المهيات والقصور في الوجودات
ان قوما من الجدليين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل
كان امرهم فرطا وتجشموا في تكاثرهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم
من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطر داخلا فيما هو العلة و
منهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من يتاقب الجدال بالقدح في ضرورة الحكم
الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمية من الحيوان الموجب لتنفره عن
صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين
وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه ومايلة اليه فنقول
البين وجوب صفتيها وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير في
تحليلات استنادها اليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا

كان اوشطر الكان انما يعتبر ويوخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب وممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى
الكان وحده وهو الخلف وبسبيل اخر الحدوث كيفية نسبة الوجود المتاخرة عنها المتاخرة عن
الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة
الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي
علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود
الى المهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم
تاخره عن مفهومي الوجود والمهية بحسب جزئيتها من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف
الوجود واما الحدوث فهو وصف الشئ بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به المهية ولا الوجود
الاعيان الموجودة لا في نفسهما ولا ريب في تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة
القضية المفطورة بانا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في رفع الضرورة
عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق
الاولى في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة
الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر اولم يعلم ان التفاوت
في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان
الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يعتريه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة في
خصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية غريزة والاستعدادات
الثانوية كسبية فالسلايق العقلية في ادراك نظم الحقايق وتاليفها وتناسبها وزان السلايق
السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات
والتخالف كالتخالف وكان من سلمت ذايقة عقله من الفصور والاختلال او من الامراض النفسانية
والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان
الشئ على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشئ بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل
الخروج عن الفطرة البشرية لجنايته ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصيان جبلي
اقترفت ذاته الخبيثة في الغربة الظالمة الهيولية والمدينة الفاسقة السفلية ظلمات
وغربة المستحلون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تتحزب في القول فرقة قالت ان الله سبحانه
خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص بذلك الوقت وفرقة ذهبت
انه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون
في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك الجارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
من كل الوجوه والجايع المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصص احدهما بالاختيار من غير
مرجح وفرقة يقول ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الاخر غير معلل بشئ لانه

باى شئ علل فقد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون
بعض بصفة معينة دون ساير الصفات فهذه منشئات في الجدال ولو تنبهوا قليلا من نوم
الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله تعالى في خلق الكائنات اسبابا غائبة
عن شعورنا وادراكنا محجوبة عن اعين بصايرنا وان الجهل بالشئ لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة
الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفتهم بنفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب
وقدحي العطشان ورغيفي الجايع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فانما
لهم الجهل بالاولوية لا انتفاء الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات
الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور
الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم من
انه قايل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء
حكموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انما انكر العلة
الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لا يجب لا يوجد بل قد يسمى
هو وغيره الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية ويصح ان يقال ان وجود
العالم اتفاق لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله البارئ جزافا بل ان وجوده ليس
لاقتضاء من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان
مهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما يتعلق
الجعل والابداع في الحقيقة بوجود كل مهية لا بنفس تلك المهية وكذا العلة الغائية انما يثبت
لانحاء الوجودات دون المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل
وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو واقع
بالعرض نظيره الجهات التي ضمت الى المبدع الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ
لا ريب لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات على رأيهم احدى تلك الجهات كوجود المبدع وغيره
كالمهية والامكان والوجوب بالعرض بلا سبب ذاتي والا لزم اما صدور الكثير عن الامر
الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم لغات
ورموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهله وغفلته عن معانيها
اولفرط حبه لرياسة الخلق في هذه الدار الفانية وطايفة ممن تاخر عنهم اغتروا بظاهر اقاويلهم
واعتقدوها تقليدا لاجل اعتقادهم بالقايل وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالا بعيدا
ولم يعلموا ان المنع هو البرهان اليقيني او الكشف وان الحقايق لا يمكن فهمها من مجرد الالفاظ
فان الاصطلاحات وطبايع اللغات مختلفة عقود واغلالات ان للقائلين بالاتفاق
متمسكات الاول ان وجود الاشيا لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر

گفتم؟

بالغير انما صدر

او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثانى جمع بين النقيضين والحل يكون بالفرق بين اخذ الاثر
فى زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول فى الاول ظرف وفى الثانى سبب وشرط
ولا استحالة فى الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهى مع
معلولها زمانا او ما فى حكمه من غير انفكاك احدهما عن الاخر فى الوجود وكل علة فانها تؤثر فى
معلولها فى وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس
بحاصل حتى يلزم المحذور الثانى والحاصل ان تاثير العلة فى حال حصول الحاصل بنفس ذلك التاثير
وذلك تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه اخر ان اريد بحال
الحصول المعية الوجودية بين العلة والاثر نختار ان التاثير فى حال وجود الاثر وان اريد المعية الذاتية
العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس فى حال وجوده ولا فى حال عدمه ولا يلزم شى من المحذورين
اذ تاثير العلة حال الوجود فى مهية المعلول من حيث هى لا من حيث هى موجودة او معدومة والمهية
من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة
فهى متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنتها لها بحسب الحصول فى الواقع فتدبر فيه
وللجدليين مسلك اخر وهو ان تاثير العلة فى حال حدوث الاثر وهى غير حال الوجود وحال
العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب التقارن بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه
يوجد فى الان الثانى ويصدر من ذى الصوت فى الان السابق عليه الثالث ان التاثير اما فى المهية
او فى الوجود او فى اتصافها به والاول محال لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير وسلب
المهيه عن نفسه محال والثانى يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير
فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كوننا انا نجعيه موصوفا بانه ليس بانسان
بل انما ينتفى الانسان ولا يبقى دفع بان نفى الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم
فيكون النافى هو الثابت فيكون الشى ثابتا ومنفيا متقررا وغير متقرر وكذا الكلام فى الوجود
ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اولا لصادرا
بالذات ومع ذلك بثوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية فيعود
السوال بان اثر الجاعل نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام
فى الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الامر الى لا نهاية ويزاح فى المشهور بان الجعل يتعلق بنفس
الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتبارين مصداقهما نفس المهية الصادرة
عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان
مجرد ذاته البسيطة اثر العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان
انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح
فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع

تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشى ينافى احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض
مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب
نفس الانسان واردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق فى
ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط فى هذا من جهة الاشتراك اللفظى ومن جهة وضع ما
ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب كونه واجبا فى نفسه وكذا كونه مفتقرا
الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان
انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام فى كون
نفس الوجود مجعولا كما اخترناه الا ان المتاخرين عن اخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد
عليك فى هذا المقام ما يبلغ اليه فطنتنا من عالم المكاشفة ومعدن الاسرار والمشهور من المشائين
اختيار الشق الثالث اى كون تاثير المؤثر فى موصوفية المهية بالوجود وقد وجهوا كلامهم بان مقصودهم
ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة
فاثر الجاعل فى الانسان مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان
وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبى المعبر عنه باتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود
وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهيه وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية
المترتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يوخذ على انها معنى غير مستقل فى التصور بل هى مرآة ملاحظة
الطرفين والمعانى الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها التفات الذهن اليها
واستقلالها فى التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هى عليها
من كونها آلة الارتباط وصارت امرا معقولا فى نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر
المهيات فى ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها بحسب اية حيثية يكون من الامور المحتملة
المذكورة **فصل** فى كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يتشكك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان بسبب لكان فى العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده
الى الشى ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم علة وجوده يستدعى التمايز بين الاعدام وكونها
متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا معلولية فيزاح بان
عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضيف اليها معنى الوجود و
العدم وعندها يحسب ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب
الخارج فيحكم بانها فى انضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر آخر وكما ان معنى تاثير العلة
فى وجود مهية ما ليس ان تودع فى المهية شيئا يكون هى حاملة له فى الحقيقة او متصفة به فى
الواقع بل بان تبدع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة

ذلك الامر

بصنع الوجوه مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى ان برهان
عدم المهية ليس الا ان لا يبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اى بالعرض ثم للعقل ان يتصور بمهية
الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصوره وجود العلة او عدمها من جهة
علمه بالاسباب المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظته وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة
على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسمى بالان فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود
ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه
امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا
مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا وظرف
العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم
باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الاخر فان استتباع عدم العلة
عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا
حتى عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة
الحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباع
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام
بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا
لاخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هيهنا خلاصة اجمالية
ان للمهيات الامكانية والاعيان المتقررة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع المتقرر له
مستتبعة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج
عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود
ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العام
ايضا فحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك ان الشيء اي
المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فوجدت وهذا الانيا في كون الوجود اولا لصدوره واصليا فاوجدت
لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى
جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه
بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد اثبات الحركة ووجود
المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في
نفس هويته المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب الذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود
متقدما في نفسه على المهية وحالاتها متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها

تبصرة تذكيرية قد لوحنا اليك وسنوضح لك بيانا ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا
ليس اثر الجاعل القيوم للوجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود
بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود
الحادث اذ كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى الموجود الحادث الى عدم سابق ووجود وعلمت
ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك
الوجود فلم يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيها سوى
قدم الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه لا يوصف بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من ذاته كما ان
الجسم في وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة
المهيات الى علة وجودها انها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها
من العلة وصف الوجود واما وصف كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او
بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حالة الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث
كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه
متصفا بالحدوث او القدم ويلائم هذا ما وجد في كلام متاخري العلماء ان الذات المستفادة من
الغير فكونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات
التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات
المفتقرة ذاتا مستغنية كما لا يجوز ان يترهه المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت
الحقايق عما هي عليه وهذا اشد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن الى الجاعل
من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة ماهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل
وارتباطه الى الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود
الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود
فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في
البقاء كالحاجة في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كونه سابق
اثر جعل ههنا الا ان نفس الوجود بلا جعل وتاثير كما ان انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا
تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها والبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات
فهي لها من ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل
فلو حجب بعض الاجسام من ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الاحدية
لا تزال تضيء هياكل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض او توهم
انه تعالى يمسك عنها افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير

الحكيم الذى يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده ومما
يخاف وهو من يرى ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما فى حال
الحدوث لا فى البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القايلين بهذا القول جهلا وعنادا ان البارى لو جاز
عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعده لتحقق الحدوث باحداثه وهذا غاية الجهل والفساد فلا
على ان كل علة ذاتية فهى مع معلولها وجودا وعدما كما سنذكره فى مباحث العلة والمعلول
ومن الشواهد فى ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها اعنى صورتها على ما حولها من الاجسام
التسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة له والرطوبة جوهرية و
ذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الاجرام الكوكبية
والعنصرية لان النور جوهرى للشمس والفعل الذاتى لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس
على البدن اذ الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا تزال ينشا منها الحيوة على البدن الذى
هو جسم ميت فى ذاته حى بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس باقيا فاذا فسد
صلوحه لقبول الحيوة تخلت وبخراب البيت ارتحلت وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها وليس
ان نسبة الايجاد الى المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشات من عدم الفرق
بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما ليس بعلة علة والبارى اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف
والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون وليس الابداع والانشاء تركيبا
ولا تاليفا بل تاييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال فى الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم
وكتابة الكاتب فان احدهما يشبه الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك
دون الثانى فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم
عن البارى جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والانيات الروحية و
الجسمية كلها كلمات الله التى لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات ربنا الوجودية لنفد
البحر قبل ان تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددا من بحر الهيوليات الفلكية تنبيه لقوله تعالى و
لو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله
عزيز حكيم **فصل** فى ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد لما تحقق ان كل ممكن ما لم يترجح
وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له فى رجحان كل من الطرفين
من سبب خارج عن نفسه فالان نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب
لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب غير كافية كما ظنه
اكثر المتكلمين فما دام الممكن فى حدود الامكان لم يتحقق وجوده اليس اذا لم يصل الى حد الوجوب
بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصص باحدهما دون الاخر فيعود طلب
التخصص والمرجح جذعا فالاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول دائما الى [illegible]

شئ اخر ثالث مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين
فلم يقف الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهى الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية
ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية
باق الكلام فى استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول
ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه الاولويات الى طرفى الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك
الاسباب الغير المتناهية باق على شانه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين فلا يكون ما
فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين فى
بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لانها مما يحين حينه بعد بل
من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشئ غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب
منتهى سلسلة الامكانات وتلو الفعلية الذاتية مبدا الثبات شعب القوى واعدام الملكات
فلهذا قيل ان وجوب الشئ قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره
مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتضح الى فى
مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح اذن ان كل مهية ممكنة وكل وجود امكانى لا يتقرر ولا يوجد
ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحا
ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود
كذلك واجب العلية فهو بما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدا
لما سواه كما سيتبين ان شاء الله العزيز **فصل** فى ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين
ان ما مضى فى الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن الناشى من قبل المرجح التام لاحد
طرفى الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه
ثم بعد تحقق الوجود او العدم يلحق وجوب اخر فى زمان اتصاف المهية باحد الوصفين من جهة
الاتصاف به على الاعتبار التحيثى فان كل صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من
حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه الامتناع اللاحق
بالقياس الى نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما لنفسه او لغيره فانه
يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا
لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن فى نفسها وبما هى بحسبه على طباع
الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا او عدما وكذلك الامتناع
السابق اللازم له فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة
ينافى عدمه والعدم الوجود المقابل له فامكان العدم فى زمان الوجود ومعه بينا [illegible]
الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضى استحالة العدم المنافى

لوجوب مقابله الذى هو الوجود وكذلك حكم امكان وجود الشئ حين عدمه فقد ثبت ما اد
ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا
قياس الامتناعين فى كونهما جميعا بالغير اذا اريد من الممكن مهيته واما اذا اريد وجوده فالا
من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير
المذكور انما هى المهية بشرط الوجود على ان يكون الوجود خارجا عنها لا مجموع المهية ومفهوم
الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك
عن امكانه لها بحسب نفسها واما بيان الثانى فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل
وجود من قبيل صدق ذاتيات الشئ عليه حيث انها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحققة
وليست نسبة الشئ الى نفسه لا بالامكان بل بالوجوب نعم لوجود الموجودات الخاصة الامكانية
بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها عين ذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين
صدور وجودها عن العلة فهى بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادى او ارتباطى لا يخرج
عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا
الله موجود قادر او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف داخلا وقتا
او بالامكان الذاتى وبالجملة اذا وقع احد طرفى الوجود والعدم للمهية وقتا ما فان نسب طرفه
الاخر الى المهية من حيث هى كان ممكن اللحوق لها فى ذلك الوقت البتة وان قيل الى نفس ذلك
الطرف او الى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب
فيهما او تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين و
بالذات على ثانيهما وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود يمتنع
العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بالذات وجوبا
ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه مما كررنا الاشارة
اليه ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان
بالضرورة مادام كونه انسانا فكذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجودا فهذا
بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات الامكانية واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير
الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود فى المركب من الواجبين المفروضين انما هو
بالغير لا بالذات وكذا الامتناع فى المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع فى مرتبة احد
الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل انما هو مادام كونه مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم عن لزوم الوجوب
الذاتى فى المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتبارى لكون الوجود عنده اعتباريا
فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتباريات العقلية فكيف يكون معروض الوجود
وذهل عن ان احدا لا يتوهم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكى عنه ويطابقه

له الوجوب اللاحق بل مادام الان مطابق هذا المفهوم فى نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث
كونها موجودة له الوجود والوجوب اعنى ما اذا عبر عنه العقل حيث المهية بالوجود والوجوب
سواء كان للوجود صورة فى الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام دام ظله
العالى مسلك اخر فى هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات
يجب ان يجب للذات اللابطلان حين الوجود وهو اعم من الوجود حين الوجود ومن العدم
دائما فى الازال والاباد فلا يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه فى
ضمن العدم فى جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير
ويمكن انسلابه فى نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما
يجدى لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية الحيثية بالوجود يجب
لها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمع باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود سواء
كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود
لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورته ذاتية وكذا الحال فى الممكن الموصوف
بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك
العالم من حيث انه صنع البارى عن البارى فالعلة مقومة المعلول والمقوم للشئ واجب له ولهذا
ورد ان الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام يا موسى انا بدك اللازم
فالمصير الى ما حققناه وبعض من تصدى لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه
باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقاتلة الابطال ومقابلة الرجال بمجرد حمل الاثقال
والات القتال قال فى تاليف سماه تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتباران
احدهما ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هى مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار
يكون ممكنا لها فى ذلك الوقت بل فى جميع الاوقات وثانيهما ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف
الواقع على ان يكون قيد الاجزء او ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك
الطرف من حيث هى من غيران يكون للتقييد دخل فيما يثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا
لها دائما وممتنعا لها بالغير فى ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هى بل من حيث
تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات
مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم
من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هى وبالاخر الذات من
حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها
ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءا لما ثبت له الطرف الاخر ويتاتى فيه
ايضا التقسيمان المذكوران فى الثانى ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا ابعد فقد حصل

لوجود م

من ذلك ان ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس اليه فى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفى الاخير
ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفنا بيانه من ان الكلام ليس فى امتناع
احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع
كما ينادى له كلام هذا القايل بل المنظور اليه فى الطرف الاخر نحو وقوعه فى نفس الامر فان الذات
المتلبسه بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثانى او على الوجه الثالث يستحيل عدمه فى الواقع
وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك
الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين فى الاعتبار الثانى ان يوخذ مفهوم
التحيث ويضم الى الاصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتبارى ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد
موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسه باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات
على وجه يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهنى الذى هو مفهوم التحيث
بهذا الطرف ولا شبهة فى ان الذات الماخوذه على هذا الوجه الذى يمكن الحكاية عنها بحسب ما
ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس فى تلك الذات المحكى عنها
تركيب بحسب الواقع الا فى الاعتبار الذهنى حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتى
للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتى يلزم الوجوب الذاتى لمقابله على ان ما تمحل هذا القايل لا يجرى فى
نفس الوجود الذى هو بعينه جهة الوجوب اللاحق فى كل شئ وهو بعينه ذات موجودة كما قرر
وبمجرد نفسه يحل الى موضوع وصفة هى احد المتقابلين فى قولنا الوجود ثابت ويمتنع له
قولنا لا ثابت فلا محيص الا فيما استثنا فى هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما
غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب
المطلق الازلى **ذنيب** كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره فى وقت من الاوقات فانه
كما يمتنع عدمه فى ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه فى مطلق نفس الامر اى ارتفاعه عن الواقع
مطلقا بلا تقييد بالاوقات المباينه لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن
جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود فى وقت جوازه بالنظر الى ذاته
لا بالنظر الى الواقع **فصل** فى ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات
مما لا يابى فى مجرد ذاته ان يفيض من جود المبدا الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا
محة يفيض عن المبدا الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زمانى واستعداد جسمانى لصلوح ذاته
وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محة نوعه
منحصر فى شخصه اذ الحصولات المختلفه والتخصصات المتعدده لمعنى واحد نوعى انما يلحق لاجل
اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات دا
كان او خارجيا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدد التشخصات وتكثر الحصولات وبعضها ما لا

يكون ذاته ومقوماته الذاتيه فى قبول الوجود من دون الاستعانه باسباب اتفاقيه وشروط غير
ذاتيه فليس له فى ذاته الا قوة التحصل بما غيراه يصلح لقبوله صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك
الشروط والمعدات اليه ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالماده تهيأ لقبول الوجود ويصير قريب
المناسبه الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبه منه فلا محة ينضم الى امكانه الذاتى امكان اخر
متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حال الى حال
حتى تنتهى الى مواصلة ما يبذل القوة القابلة والقوة الفاعلة لتحصل من اجتماعهما وتولد من
ازدواجهما شئ من المواليد الوجود به ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستنده فى وجودها الى
واجب الوجود والقيوميه لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك يستحيل
ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض
فلا بد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان
للممكنات طرا امكانا فى نفسها وتهيا تاما فان كان ذلك كافيا فى فيضان الوجود عن الواجب لذاته
عليها وجب ان يكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والجود تام وان لا يتخصص وجود شئ
منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيه وان لم يكن ذلك الامكان
الاصلى كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى تستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات
فلمثل هذا الشئ امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى
واحد عقلى مشترك لجميع الممكنات ونفس تهيئها تاما حاملة له والثانى ما يطرأ لبعض المهيات
لفصول امكانه الاصلى فى الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى اخر قائم
بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذى يسمى
بالامكان الاستعدادى وقد مر ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من
الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهيه يلحق القابل غير متناهى الانفعال وينضم الى
فاعل غير متناهى التاثير فيستمر نزول البركات وتنفتح ابواب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على
كيفيته ولو انحصر الامكان فى القسم الاول يغلق باب الافاضة والاجادة ويبقى فى كتم العدم عدد من
الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو متبرهن الاستحاله فيما بعد ان شاء الله وليس فى
هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من اهل
الحكمة المتوقه انما النزاع فى الحكم بقدم المجعولات الزمانيه ولا نهاية القوى الامكانيه فان الحوادث
المتسابقه وان لم يكن حدوثها الا بحركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء تجردت
عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقيه بالزمان والمكان
بل هى فاعلة الحركات سواء كانت متحركات او مشوقات والبارى تعالى فوق الجميع هو الاول بلا
اول كان قبله والاخر بلا اخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان فى

خير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا مهية وانما
يفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من النقايص والعيوب المجعوله الواقعة
في الممكنات لاجل مراتب قصوراتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الواجبي ولمخالطة انوار وجوداتها
الضعيفة لشوايب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس
القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول يتضاعف الامكانات وبتضاعفها
يتفاوت الموجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة
التمام الى النقص وان كلما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شيء ما ليس هو في مرتبة مهيته صار فاقد
الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض لقاء القوة الفاعلة بالطبع
والقوة المنفعلة بالطبع اعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله فتفطن وتيقن ان منشاء
الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان
جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال و
الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم
واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال تحقق بعض شرايط الكون وارتفاع بعض
صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة
في خصوص الظرف الخارجي كما ان الامكان الذاتي هو كمال المهية المعراة عن الوجود على الاطلاق
من حيث هي كذلك في اي نحو من الظروف وهو اوغل في الخفا والظلمة والنقصان من الامكان
الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة و
امكانا لشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس
الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي
الذي هو امر سلبي محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلي ولان المقوى عليه في الامكان
الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان
الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية
بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان
الذاتي الذي هو بحسب حال المهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها
قبل وجودها الخارجي ففعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتي لكونه
بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجية بخلاف امكانه الاستعدادي الذي
بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشدهما يستدعيه المكنة من القوة
والفاقة والشر ولان الامكان الذاتي منبع الامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصححة
جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان

الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة
وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه والاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد
التام بعد تحقق الامكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والاسباب وانبتات بعض الموانع والاضداد
وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشيء بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق
الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لا يتضمن احدهما رجحان احد الجانبين وقبول
الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في
الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدأ الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات
كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام ثم الامكان
الاستعدادي اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك
الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوعي للشيء مغاير له بل لمحله فهو بالوصف بحال المتعلق
اشبه ومنهم من يرى ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها
من حيث انتسابها الى الصورة التي يحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر به اشتراكان كيفية مزاجية
واذا انتسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذا للمحصن الدار صفة الدار واذا انضيف
في الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وستسمع في تحقيقه ما هو الحق الصراح
في فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال

فصل في بعض احكام الممتنع بالذات

واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته
ووجوبه وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما
هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات
لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و
الشيئية ولا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم
فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل
على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما تحقق ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره بمثل ذلك البيان وكما لا يكون
لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان
كذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بهما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم
الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن
ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناه الابعاد يستلزم ممتنعا
بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه

فاحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع
بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة مهية الامكان
بل من جهة وجوب وجوده الامكاني وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له
من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين
لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما وكما ان الواجبين لو فرضا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين
بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع
بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطي اللزومي عن الشرطي
الاتفاقي فان الاول يحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا
لعلاقة ذاتية بينهما والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين
المقدم والتالي فما شاع عند عامة الجدليين في اثناء المناظرة عند فرض مستحيل ليتوصل به الى اثبات
امر من الامور بالبيان الخلفي والاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض
ما ادعيت استلزامه اياه لكون المحال قد يستلزم محالا اخر واضح الفساد فان المحال لا يستلزم اي محال
كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون بينهما تعلقا سببيا ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية من كاذبين
قد يصدق وقد لا يصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كحمارية الانسان وناهقيته صدقت
لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فيكذب الحكم بينهما
بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيين لعدم
العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان لتصحيح
الا في اللزوميات فان الضرورية والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان مناط الظن
والتخمين **فصل** في ان الممتنع والمعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن
غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذا كل معلوم موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون
موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهي
معلومة مثل انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين
هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا
فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل
لا محالة بتشبيهه بامر موجود مثل ان يقال ليس له تعالى شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض
ولا له ما نسبته اليه نسبة المندرج مع اخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة
او المجانسة بين امور وجودية ولا استحال الحكم بان ليس لله ضد ومماثل او مجانس وما يجري
مجراها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم
به انما يتم بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم

يقال الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم
البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها
هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم
المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا ويحكم
عليها احكاما مناسبة لها ويعقد قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك
القضايا من حيث انها مفهومات في العقل وملاحظ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عام
بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها تصير منشا لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان
لامور باطلة تصير منشا لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها
او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول
المطلق لا يخبر عنه والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على
نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد
الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل**
في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا اخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا
المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا اخر اي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين
المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى التلازم هو كون
الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا انما
يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها واما بين معلولي علة واحدة
على الوجه الذي يجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة ثم لم نسمع قول الميزانيين ان الشرطية
اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا
يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز
الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكلما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير
تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل فاذا
المحال قد يستلزم محالا اخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام
تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب
كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزمه اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه
اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات
بالنسبة الى تحقق احدهما او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في
حمارية الانسان بالنسبة الى دراكيته للكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم
المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية في المتصلة اللزومية من كاذبين

انما يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال
راسا اذا اوجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا
لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال
التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الا
اى المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون
بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس
من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم
ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا
تحققت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان به وربما يتشبث بان اجتماع النقيضين
مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان
تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه
مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما
ارتفاعهما **تفريع** ومن هناك يحل ما ربما يتشكك احد فيقول ان اللزوميات لا تنتج لان متصلة
ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا
وبياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا اثبت الاصغر
فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا لم يكن بياضا والحل ان الوسط ان
وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا فلم يكن الوسط مشتركا في
هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى المعنى الجامع له فلذلك لم يبق
الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن الحد
الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان اى الضدان
في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على
وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الاوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفاء شكا
على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان
عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت
اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت
لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين
كونه فردا والزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية
وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فيكون منافية لذا

الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية
وحق الدفع والحل ما قال الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام كما تصدق الصغرى
تصدق النتيجة ايضا الا ان من يرى ان الاثنين فرد فلا بد ان يلتزم انه زوج ايضا والا لم يكن
يلتزم ان الاثنين زوج بل غير الاثنين ولك ان تقول الدفعين مشاركا المسلك في الاجابة ولا
ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا
ضير اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له
في نفس الامر وان اريد ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان
الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية
الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع
والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زايدا على مهيته عقلا زيادة وجود الممكن على مهيته
ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا
قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للمهية سوى وجودها وجود اخر بل بمعنى كون الوجود
الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود منتزع عنه محمول عليه منبعثا
عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي يتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة
من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على المهيات وجوه
لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والمهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة
منها افادة الحمل فان حمل الوجود على المهية مفيد وحمل المهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها
الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود
العقل مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها لانهما بينا الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ
يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقا ليس بموجود وليس يصح سلب المهية وذاتياتها عن
نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود بمعنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها
الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور المهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال
التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فالدليل في
ان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور المهية ونشك في
وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المط لان حاصله انا نتعقل المهية
تصورا ولا نعقل الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين المهية والوجود
لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس وهذه الوجوه بعد تمامها لا تدل الا على ان المعقول من
الوجود غير المعقول من المهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة اولا
يرى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات

الحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاتها الكمالية كما سيجيء انشاء الله **فصل**
فى اثبات ان وجود الممكن عين مهيته خارجا ومتحد بها بنحو من الاتحاد لا بحيث بيّنا ان الوجود
بالمعنى الحقيقى لا الانتزاعى المصدرى العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكانى متحدا
بالمهيه الممكنه اتحاد الامر العينى مع المفهوم الاعتبارى لكان اما نفس المهية بحسب المفهوم او
جزءا منها كذلك وقد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها
ولغيره لما من الوجوه المذكورة او زايدا عليها قائما بها فى الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام
الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما نقيمه به وثبوته فى نفسه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه او تكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له
نفسه لا يكون محلا لشيء اخر فكون المهيه اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة
تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم المحذور الثانى ويجر الى التسلسل
فى المترتبات من الوجود المجتمعه وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لا انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية فى العين
لان قيام جميع الموجودات العارضة بها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها
غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق اخر لو قام الوجود بالمهية فالمهيه المعروضة اما
معدومة فيتناقض او موجوده فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالمهية من حيث هى لا بالمهية
المعدومه ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجوده ليلزم الدور والتسلسل كما ان قيام البياض
ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه
بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهيه من حيث هى اى مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس
لها تحصل فى الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها فى الخارج شيء من
هذه الجهه بل كل ما يعرضه من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التى لا وجود لها
فى العين بخلاف الجسم من حيث هو اى مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود فى
الخارج بهذه الحيثيه وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم
ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف
جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف فى نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقف الشيء
على التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا على وجودها
فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زايدة لشيء على ساير الصفات غلط
فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهيه فى التصور لا فى العين بان يلاحظ العقل كلا منهما
من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظه معنى له اختصاص ناعت للمهيه لا
بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم

الحالات بل المهية الامر الذى يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلى ونلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجى وذهنى معها و ملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من
الوجود معها وان كانت بحواس الوجود الذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود
اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظه فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه
فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق فى هذه الملاحظه لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها
الذهنى لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم
تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك فى عوارض الوجود دون عوارض
المهيه وهذا وهم وما يقال انا نتصور المهيه مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى
الوجود الخارجى اذ لو نذهل عن وجودها الذهنى لم يكن فى الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا
عن وجودها الذهنى مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان
يكون للمهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود فى الذهن بوجه وهو كونها فى الذهن كما يعرض
لها فى الخارج وهو كونها فى الخارج فيحصل الذهول عن وجودها فى الذهن ولا يحصل عنها اذ
الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرضى العام اللازم للوجودات الخاصة و
من هيهنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله
وهو ان المهيات كلها وجودات خاصة وبعد ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها
تارة فى الذهن واخرى فى الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد
عنه وقلة الوسايط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود
بما هو وجود وللبعض دون ذلك فصور تلك المهيات فى اذهاننا هى ظلالات تلك الصور الوجودية
الفايضة من الحق على سبيل الابداع الاولى الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادى العاليه ولظهور
نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقايق الاشياء على ما هى عليه
الا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور
العلميه على ما هى عليه فى نفسها ومع ذلك بقدر انيته يحجب عن ذلك نهاية عرفان العارفين
اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير **تفصيل مقال للتوضيح**
حال اختلفت كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار فى ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض
الاعلام من الكلام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهى
بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعرى الى ان وجود كل شيء عين ذاته
بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود فى العربية ومرادفه
فى ساير اللغات مشترك بين معان لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم
بالمهيه فى الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك فى

الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى
كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما
بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى
اخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم
مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان
الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه
ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية ولو عقلا وحين
اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون
العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن الوجود
المطلق وعن عروض العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
كما ان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض
والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات ليكون
متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص
كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها وليس
كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك
كوجود الواجب ووجود الممكن وزعمت جماعة من الاخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى
غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدا انتزاع المحمول في
الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب
الاشراق كما يظهر من كتبه وكلامه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه
لو وجد الوجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود
وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه
على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه
والتقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود وله
النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا دونها لا صفة
لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان وجود
الواجب يكون ذاته تعالى وجودا خاصا حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي
الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر

الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود
واذا انتسب الى الفرس فموجود اخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان
او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله
زيد واله عمرو فمفهوم الموجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا
من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه
بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدا لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد
الماخوذ من الحديد والتامر الماخوذ من التمر على ان امر اطلاق اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة
به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات
الاولية لا يصادم كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتاصله
قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وقدم الفتح
فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الاشراق هو ان وجود المجرد
سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها
بدليل لاح له اولا على كون مهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم منه على مجرد وجود ما فوقها
واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذا في على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان
العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا
بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان
يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير متركبة الذات من جنس
وفصل اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما
هو فوق الجميع ومبدا الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للموجود
بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد
وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون
النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي لما كان واجبا لكونه غير
مقارن للمهية اذ لو كان مقارنا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذا فكل وجود لا يقارن مهية فهو
واجب فلو كانت النفوس مهياتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال
وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب
عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل
بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو
اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناهي الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول
له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمسي اقوى من

تحقيق فروق التابعين

النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت
بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق روح الله رمسه في سالف القول ان
تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النقص
هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد
ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود
اخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القايمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من
بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعواكم هذه تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا
اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقايق واجاب عن الثاني بطريقين المنع و
المعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته لمهية بل وجوبه لانه وجود
لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا للمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه
بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه اندفع بالتام والناقص وانما يقع هذا
في ملتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن
المهية في الواجب ومقارنتها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد
عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو خلاف ما زعمتم في الممكنات وان اقتضى اللاتجرد
عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما
ان يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الاحتجاج
فيهنا لم يلزم ما يرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم المشترك ليس مقولا بالتواطو
بل بالتشكيك فقد وقع فيهنا ايضا بحث وتحصيل الفرق بين الموضعين واضح فان النوع
المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لان المهية وكذا اجزاؤها لا يمكن ان يقع عندهم على
اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما مختلف ملزوماتها
بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان يدفعوا السؤال عن انفسهم
بوجه اخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية
ولا جزء لشئ منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك
واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون ساير الانوار فيكون
مخالفا لها في الحقيقة وكذا الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد الحيوة دون
البواقي وذلك لاختلاف ملزوماتها لنور والحرارة المتخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم
وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على اشياء بالتشكيك
انما يكون عرضيا واردا كما ذكره في كتبه ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية
[illegible] المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه

والمنتزع عنه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ
مفهوم واحد من نفس حقايق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة
جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود
ليست مهية كلية وان كانت منفية عند الشيخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زايد على
نفسها وجوهرها بل الاشيا نسبتها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الداير على السنة طا
من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقيدا لما في ذلك من الاحتياج والتكثر
فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب وبمجرد المعروض فمحتاج
ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود وهذا القول منهم
يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج
ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر
بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في
تقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما توهمهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل
وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشاها عدم الفرق بين
ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كساير لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية
العامة وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفقت الحكماء على ان
الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر
ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على انه اظهر الاشياء
واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا
وانما التعدد في الموجودات لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي و
الوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تخصصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة
بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
وان كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم
في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان مفهوم الوجود واجب و
ذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر
لكونهما من اقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ [illegible]

قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه ٣

اتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني
عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندي كما مر ان وجود
الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا
اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات اذ لا جنس له ولا
فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا ماهية كلية ليحتاج في وجودها الى العوارض مشخصة فليس كليا ولا
جزئيا بل الوجودات هي حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجود
العامة التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول اليه ومنها اختلافهم في انه موجود ولا فقيل
انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود
ولا معدوم والحق ان العام اعتباري ولافراده حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة
نفس الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في
ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد
لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء و
هذا هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم
الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا شرط في كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام
لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا
قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول
هو الحق الذي لا شبهة فيه نفيا ولا عرشية قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود
من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو
واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا يتخصص بتخصص زائد على ذاته كما سيزيدك انكشافا و
لا ابهام بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية والظهور وانما يلحقه هذه المعاني الامكانية
والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه
عليها بقوله رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا او كليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول
التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزايد ولوازمه
وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زايدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم
لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين
اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية
والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك
وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف
بالقوة والا [illegible] تعم الفقر واشالها من المفهومات العدمية وثبوت الوجود بمايز الاعدام بعضها

امور زائدة عليها والحق انها نفس الماهيات م

عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الاخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن
عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه
بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل
ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء
لا في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه و
يظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة كما لوحنا به وهي مع
سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل والصفات السلبية
مع كونها عايدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا
خارجا وعقلا لبساطته فلا جنس له ولا فصل فلا حد كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات و
به يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر به
يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير
تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل تال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود
ما هو سابق عليه والكل مستهلكة في احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهره الاول وجلاله وكبريائه
كما سياتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف
بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه اليه الخ
اخبر بلسانهم انه بهويته مع كل شيء لا بمداخلة ولا بمزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده
للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره
اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار و
كل شيء هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود
التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في
مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين و
كثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على
ما سيجيء بيانه ان شاء الله **المنهج الثالث** في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود
وما ينوط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة
الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و
الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل
مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا
المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى هي ان للممكنات كما علمت ماهية ووجودا
وسنعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان تكون من المتفطنين له ان الموجود [illegible] الفعلي بالذات

ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولاً وبالذات ليس الا نحواً من انحاء وجود الشئ لا مهيته لاستغنائها عن
الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدة فعليتها بل لغرط نقصها وبطونها وغاية
ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً وكلما
كان الوجود اقوى واكمل كانت الاثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لمهية
واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من
بعض ويترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكان الجوهر معنى واحد
مهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرياً عن الكون والفساد والتغير
فعالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلاً
عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر
ويوجد طوراً اخر وجوداً اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً
ولا متحركاً وساكناً كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى
قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها
من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية
القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول
له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون
حالاً فيه وصفاً له بل ربما يكون الشئ حاصلاً لشئ من دون قيامه به نحو الحلول والوصفية كما
ان صور جميع الموجودات حاصلة للبارئ حصولاً اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم
في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياماً حلولياً ناعتياً وكل صورة حاصلة لوجود مجرد عن
المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به اولا ومناط عالمية الشئ
بالشئ حصول صورة ذلك الشئ له سواء كانت الصورة عين الشئ العالم فيكون حصولها
حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشئ قابلاً لها
واما عنه وذلك اذا كان فاعلاً لها فالحصول للشئ المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم
من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها
من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وساير
الخلايق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى والا يتسلسل وذلك لان البارئ
تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالاً لذاته وصفاته وافعاله
فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالاً له ذاتاً وصفات وافعالاً ليكون معرفتها
مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم و
ارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة لمملكة باريها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد

العقلية م

الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام
لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسايط بينها وبين باريها وكثرة الوسايط بين الشئ وينبوع
الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده ولهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال و
الاثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية او
الخيالية اظلال واشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن البارئ وان كانت المهية محفوظة في
الوجودين فلا يترتب عليها الاثار المترتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم الا البعض المتجردين
عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال
قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار وهذا الوجود للشئ الذي لا
يترتب عليه الاثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ويسمى بالوجود الذهني و
الظلي وذلك الاخر المترتب عليها الاثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ
الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في
قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له
وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته فمتى طرا على العارف
غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا
يغفل مطلقاً بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة
ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً فاذا غفل العارف عن
حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه
انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما
تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سراً لم يزل اهل الله يغارون على مثل
هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا
الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان يغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور
فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شئ فهو الجامع
للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا
انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تاييداً عظيماً ويعين اعانة قوية مع اشتماله
على فوايد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهد
لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير
الحجج في اثباته وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك
البارئ واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات ويتميز
المعدوم الصرف ممتنع عن غيره فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضاً وبطلانه فهو في الذهن

واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما مر عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء
فصورة المعلوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية
تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم
اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس ان يحصل في
الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة
المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتب عليها اثرها المقصود منها فالعلم بالمعدوم لا
يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد ان هذه الصورة مطابقة
للمعدوم او لا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي
المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم
بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو
العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب
التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح
لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقايل ان يقول هذا الجواب
انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق
بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها
الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والحق انه بما هو
حتى لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسياتيك
ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا
باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا يقتصر في الحكم على ما وجد منه بل
نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقا طاير وكل مثلث فان زواياه
الثلث مساوية لقايمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة
الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا اخر هو الوجود الذهني
هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست فعلية
خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقا طاير ان كل ما هو فرد للعنقا ولو بحسب التقدير فهو
طاير بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية
موضوعاتها مقدرة الوجود معناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد
صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز ان يكون
هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود اخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة
الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل

مثلث كذا وجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانه مما تقرر على مدارك المتاخرين
ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان
سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية
ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فيتجه الاشكال الكذ على هذا يجب الا قضايا
على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلا حاجة ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود
الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل
انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان
كذا على انسان موجود بوجود جزئي مشخص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين
فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل كما ان الموجود الخارجي مشخص لا يقبل
الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان
الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع
قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني
من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني لا بد لنفيه من دليل فالحق ان الماخوذ على وجه
الاشتراك ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيق ذلك الا
عن قريب ان شاء الله العزيز الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا او نحكم عليه بحكم خارجي
كما انا نحكم على جسم قد فني انه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص
الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت للشخص الخارجي لكنه مح بالبديهة و
التزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي و
تعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود
واحد كيف والوجود اما نفس او مساوق للتشخص ويتحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي
ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن
المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل
حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي
المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على
وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة انه لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها
الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من تلك الاشخاص بحيث
جاز ان يقال على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا جاز لنا ان ننتزع من اشخاص
الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق
على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعا لكل من تعيناتها بحيث

وتجد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدًا والا لزم اتصاف
امر واحد بصفات متضاده وهي المتعينات المتباينه ولوازمها المتنافيه فوجوده انما هو بشرط
الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده
من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكما ان الاجناس و
الانواع وبالجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان
معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقايق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك
العوارض التي يسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون
في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو و
وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الاخر باعتبار
وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض الخاصة بذلك
الشخص فقط واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض
فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص
انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة
فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو اخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض
منشاه الغفلة عن رعاية الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع
النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي
بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج
فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى ارتياض بالفلسفه فضلا عن الحكما الاكابر وقد بينوا في
كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رساله مفرده في
هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل عزيز المحاسن كبير السن صادفه بمدينة همدان فقد توهم
ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد
من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قايلا اهل يبلغ من عقل الانسان
ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكما وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون
ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في
استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة في المعنى
الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد نعم المعقول الواحد والمشترك والكلي
والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات
فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث
وحدتها واشتراك الكثرة فيها بل من حيث طبيعتها وهيئتها وقد فرض لها العموم لاحقا بها في موطن

يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة
كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات
الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية
قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة
تقارن المقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك
الموجود الذهني متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية
من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود
في الذهن مثلا ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى
الانسان المطابق لكثيرين ويحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك
من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات
في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء
فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو ممتنع لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن و
هو المطلوب ومن العرشيات الوارده ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب
على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعله لاجله ولو كان له تحقق
عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه اثاره المخصوصة
به المطلوبة عنه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء
الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجيه وان لم يترتب عليها
اثارها المخصوصة المطلوبة اولا ترى ان تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئا
وتخيلك للحموض يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة ما تريد بناؤه نحو من الثبوت
لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد حكى عن بعض حذاق الاطبا معالجة بعض الملوك حيث
اصابه فالج لا ينجع فيها العلاج الجسماني دفعه بمجرد تدبيرات نفسانيه وامور تصورية باعثة
لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى
حيث تقوى تصوراته وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فتبرى المرضى
وتمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما تعجز عن تحريكها
نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا
بان للطبايع غايات في فاعليها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير
العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتايج افاعيلها وغايات حركاتها مع
كونها جرمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا
الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعيه ونهايات ذاتيه والغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل

الفاعل واستكماله بما يستدعى التوصل اليه فى فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتابه لا
بالتزام ان لها شعورًا بمقتضاها وغايتها فى فاعيلها غاية ما فى الباب ان يكون شعورها شعورا
ضعيفا والنظر فى نبات النخل وميلانها الى صوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب
مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء فى الانهار وانحرافها فى الصعود
عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الافات واحرازها لب
الثمار فى الوقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها
عسى ان ناتى بها حين ما قدره الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** فى ذكر شكوك نعقاد
فيه وفكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابى نصر
وابى على وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظروف الوجود الذهنى والظهور الظلى للاشياء فينا
هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد فى النفس المجردة والمعانى الجزئية
فى القوة الوهمية والصور المادية فى الحس والخيال فوقعت للناس فى ذلك اشكالات ينبغى
ذكرها والتفصى عنها الاشكال الاول ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهرية ذاتى لها وقد تقرر
عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون
جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة فى
الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق
جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف فى الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من
كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقائق الجوهرية ليس هو الموجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا لشئ والا لكان
فصله الذى فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى شئ منها
الجنس فى تقومه من حيث هو بل هى من الخواص لها وضد الجنس كما انه عرض عام لا وضعها بل انما
اليها فى ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا ثانيا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من
الجنس فاذا كانت مهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمى هو سلب الموضوع لكان فصله
المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة اليه وبوجه اخر يلزم على فرض
كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شئ من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد
الواجب لذاته فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزؤها يلزم
الازلية فيها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فنفس
نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشئ الموجود
بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لا رسما لها والا لكان كل من علم
شيئا هو فى نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه

بان الشئ ذو المهية اذا صارت مهيته موجودة فى الخارج كان وجودها الخارجى لا فى موضوع وهذا
المعنى ثابت له سواء وجد فى العقل او فى الاعيان وحلوله فى العقل لا يبطل كونها بحيث اذا
تحققت فى خارج العقل كانت غير حالة فى المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه
لا فى موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكر ان حمل الجوهر بهذا المعنى على الانواع والاشخاص
المندرجة تحته غير معلل بشئ خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذى هو بعض من مفهوم
كونها موجودة بالفعل لا لا فى موضوع فلا محة بسبب وعلة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل
الموجود بالفعل على ما تحته من عوالى الاجناس والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتى المعلل
فلم يصر باضافة معنى عدمى اليه وهو قولنا لا فى موضوع جنسا لشئ منها والا لصار باضافة معنى
وجودى اليه وهو قولنا فى موضوع جنسا للبواقى بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا
بيان مقصودهم فى كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير الى بيانها فى
تحقيق الحل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشئ مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق
عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشئ واللاممكن وشريك البارى والجزء والوضع و
الحركة ومتنع الوجود واللاتناهى ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضه بحسب المفهوم
هذا فقد علم بما ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالجوهر
الذهنى جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده فى الذهن ولا منافاة بينهما انما المنافاة بين
المقولات التى هى ذاتيات للحقائق المخالفة المندرجة تحتها واما ان المقولات تعد والصور العلمية
من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر فى العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين
فقيل ان هذا من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لا انها انها اريد بالكيف
مهية حقها فى الوجود الخارجى ان يكون فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا
المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالى الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عالى
فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شئ فى شئ من الظروف وان اريد منه
عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى
الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر وكذا بينه وبين مهيات بواقى الاعراض
على نحو ما مر فى مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير كلام
على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله ولنعلم ههنا ان معنى قولهم
ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن وله محل
مستغن عنه فانه قد يزول عنه صور الجواهر العقلية ويعود اليه ويكون تلك الصور بحيث
توجد تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن فى الموضوع كالمغناطيس الذى هو فى الكف
فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان

هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي
الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع و
المغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء
هويته الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر
جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وساير المضافات الذهنية والخارجية
اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية فالكلي بالمعنى الثاني لا يصلح
للشخصية والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها لفرط ابهامها يصلح لكثير من القيود
المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر
وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب مهيته
فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي
بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فانما كان باعتبار ان مهيته يتصف بجذب الحديد مع قطع
النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمية
حديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه يختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في
كل منهما بصفة واحدة وهو انه بحيث من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال
والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفا وغيره بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون
جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون
لكل فصل فصل الى غير نهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون
مندرجة تحت مقولة اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا في وجود
واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت
مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضا
عاما لازما للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة
التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس
من الشفا وقال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا
كليا وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان و
المكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانية
فح لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او
كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكما
فالمحققون فلا يجدي لا يدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال

كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات
فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان
انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك انشاء الله ان كل صورة مجردة قايمة بذاتها فانها علم وعالم
بذاتها ومعلومة لذاتها وبتواطؤ لك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين
بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصلة باختيارها الذوات
مجردة عقلية علامة فعالة لها بناء على اعترافه بانه يحصل عند تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم
بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن كما هو الظ وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان
كان بمعنى الاعداد من المستبين فساده واستحالة التشكيك والنفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها
من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل فاذا افادت النفس العقل فكانت اناطة منفية لها فكان
ما بالقوة بحسب الذات مخرجا محصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا محال فاحش واما علاقة قابلية
لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست
ايضا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ
لوجودها على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على
هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات
الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا
من غير قيامه بها يكون متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن بناء وفي التشخص كذلك وتحقيق
المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل المهية
حصولا اخر بما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشي و
الملبوسات بتعرية معر وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون
للمهية حصول للشيء المعرى لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء
للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها
الحاصل لذلك الشيء اي الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهية ما عين
وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن
العوارض الهيولانية فلا محة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء
في الشيء ان يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم من ما ذكر ان الصورة
الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة بعد
استخلاصها وتجريدها عن الغواشي والملبوسات المادية التي يمنع المذكور لذا ان يصير معقولا للنفس و
قد عرفت انها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية
والاغطية الجسمانية المادية فقد بين ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجرد العين المادة فكيف

بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والاخر مظروفا وتوهم
بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من
استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه
حيثما الوحناك اليه في صدد البحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه
بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني
التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون
النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما
هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والحجرية الى غير ذلك
من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس
ليس بالحلول بل بنحو اخر غيره لم يلزم محذور واصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قايم بالنفس غير
ما هو حاصل هاهنا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى
الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية
نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها
الذهن عن المواد المخصصة على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية
وتلك الذوات العقلية وان كانت قايمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها
وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها
وتلقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعيد او
كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمروا او بكرا او خالدا
او نحو ذلك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس و
بالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج
ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من قصور الادراك
فان ضعف الادراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوته الدراكة في
نفسها ضعيفة كعقول الاطفال او معوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة
للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من
جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره
وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظايره فلا جرم يكون تعلقها
ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي يكون رفيع السمك
بعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما تغلب فرط
جماله وجلاله على القوة المدركة فيجعلها مقهورة مبهورة من شدة نورانيته وفرط قوته وسيلانه

ونحوه بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان
النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها
معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى
المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم
الى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان
معرفة امور الاخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لانها من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف
بالاخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان عبارة
الى نحو من الوجود هو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما سيحقق في موضعه وكل وجود جوهري
او عرضي يصحبه مهية كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة
فانها لا تتصف بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتاخر وغيرهما كما
مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات او المعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة
ولها مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية
والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية او العقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها
عن النفس الانسانية وشرطها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهرها كالجليدية والمراة
والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من
غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثير من
من اشخاص اصنامها النوعية وحصول المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع اتحاد الوجودات
حصول تبعي ووقوع عكسي ووقوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء الصقيلة الشبيهة بالوجود
في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او
اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المراة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجود شبح
لوجود الانسان متحقق تحققه بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات
والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم كل شيء
لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين ملاقاتها الموجودات الخارجية لاجل
صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المراة اشباح الاشياء
وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المراة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب
من الفعل ولا تظنن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين
الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه و
مثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينها الثابت محفوظ في كلا الموطنين لا بحظ
لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قررناه الا ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو

من الوجود او اتحادا كالانسان مثلا فان مفهومه يتحد اما في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه انه
جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو اخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي
مسمى بروح القدس على رأي افلاطن ومن سبقه واما في الذهن فبنحو اخر يصدق عليه انه عرض
نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة تحقيق وتفصيل اعلم ان حمل شيء على شيء
واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن
مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان
الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة
من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا
له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه
نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لا انه
يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا فلكونه لا يجري ولا
يصدق الا في الذاتيات واما اوليا فلكونه اولي الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب
محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي
واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم المطلق والحرف و
شريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى المشروطات الثمان
المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف
ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية
العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها
في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا ومصدرا لها تحت مقولة الكيف فان
سئلت عنا اليس الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع
افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح
كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط يجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في
حد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته
كما ان يكون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه
جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود
وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات
وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا
وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية يمتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود
خارجي متشخص وكذا نقول في كثير الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر

العدم

النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن
الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها فباي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية
لها وصادقة عليها على اي وجه اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على
هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا الماهية النوعية له قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة
تستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل
قار منقسم في جهتين فقط فانا اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما
ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء
مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان
الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها اثارها
لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت
بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها
اثارها اذ الاثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس
بحيث يترتب فيه اثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقايم به
قابلا للانقسام الى الاجزاء لذاته بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه
اثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس
حيوانا يترتب عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن
بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد من العمل المعزول عن الاثار والافعال وكذا حال الناطق فان قلت
ما حسبته من اثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم
ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى
عقلي مجرد بسيط ولو كان منقسما بالذات فلا يكون كيفا قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه وادلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا
افرادها واتحاد وجوداتها وقد اقمنا عن البرهان على امتناع اتحاد الوجودات والتشخصات من
موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل
مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حدها كاخذ الشيء
فيما هو ذاتية او ذاتي فكما ان مفهوم الكم باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك
الانواع الحاصلة منه في العقل فمجمله ما قررناه ظهر لك ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث
ماهياتها ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المقولات اما عينها
او ماخوذ فيها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض
لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وفق على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد

بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذى جعل الافهام
صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم الوجود الذهنى وجوز بعضهم انقلاب الماهيه وذهب
بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم
يهتدوا الى الحق سبيلا ولم ياتوا بشئ يسمن ويغنى لا قليلا ولا كثيرا الاشكال الثانى انا نتصور جبالا
شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب
العظيمة المقدار على الوجه الجزئى المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك
الامور فى القوة الخياليه التى ليست جسما ولا متقدرة بل كيفيه وقوة عرضت لبخار حاصل فى حشو
الراس وكنا اذا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانيه يحصل فى تلك الكيفيه المسماة بالقوة
الخياليه اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون فى تلك القوة
بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التى فى مقدم
الدماغ فانها شئ قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفى الاعتقاد
بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم
لا الى نهاية والجواب ان هذا انما يرد به نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسميه والامثلة
الجرمانيه فى القوى الخياليه او الحسيه ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب
على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح
فى عالم المثال الاعظم كما هو راى شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او
اسبابا والات للنفس بها يفعل تلك الاثار والافعال فى عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل
انه لا يرد ذلك نقضا على من اثبت وجودا اخر للمدركات الحسيه سوى هذا الوجود العينى فى
عالم المواد الجسمانى وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمى للاشياء الصوريه وجود عالم اخر
وان لهذه الصور والاشباح وجودا اخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهره وبذلك الوجود ينكشف
ويظهر عند القوى الباطنيه بل يشاهدها النفس المجرده المنزهة عن مقارنة شئ من هذين
الوجودين المتعاليه عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنه كما يشاهد هذه الاشباح
بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجرده بادراك القوى الظاهره على وجود هذا
العالم وبادراك القوى الباطنه على ثبوت عالم اخر شبحى مقدارى كما يستدل بادراك الذوات و
الحقايق العقليه على وجود عالم عقلى خارج عن القسمين عال على الاقليمين لانا نتذكر كثيرا ما شاهدنا
مرة من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذى شاهدنا اولا من المقدار والشكل و
الوضع وينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس فى هذا
العالم بالفرض فوجوده فى عالم اخر وقد ذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق و
الكشف من الشامخين الى ان موجودات ذلك العالم قايمة لا فى مكان ولا فى جهة بل هو واسطة بين

عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقليه مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل
والكم واللون والضوء وامثالها بالكليه والموجودات الحسيه مغمورة فى تلك الاعراض واما الاشباح
المثاليه الثابتة فى هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل فى جهة ولا يحويها مكان ولها نحو تجسم حيث
لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين السهروردى فى حكمة الاشراق
لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو راى المعلم الاول
ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئى كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير
للعين السليمه لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك صورة
المراة ليست فى البصر لامتناع انطباع العظيم فى الصغير وليست هى صورتك او صورة ما رأيته
بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة
ليست فى المراة ولا فى جسم من الاجسام ونسبة الجليديه الى المبصرات كنسبة المراة الى الصور
الظاهرة منها فكما ان صورة المراة ليست فيها كذلك الصورة التى يدرك النفس بواسطتها ليست
فى الجليديه بل يحدث عند المقابله وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير
فان كان له هوية فى الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمراة فاذا وقعت
الجليديه فى مقابلة المراة التى تظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضا اشراق حضورى
فرأت تلك الاشياء بواسطة مراة الجليديه ومراة الخارجة لكن عند الشرايط وارتفاع الموانع
ومثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ فاذن الصور
الخياليه لا يكون موجودة فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ولا فى الاعيان والا لرآها
كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام المختلفة
الثبوتيه واذ هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صورا
جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون فى صقع اخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه
غير مادى تشبيها بالخيال المتصل وهو الذى ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمين كافلاطون و
سقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم
قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبيه والى عالم العقول والنفوس وعالم
الصور المنقسم الى الصور الحسيه والى الصور الشبحيه ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحيه ليست
مثل افلاطون لان هولاء العظماء من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونيه
وهى نورية عظيمة ثابتة فى عالم الانوار العقليه وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة
بعضها ظلمانية هى جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة هى جنان يتنعم بها السعداء من المتوسطين
واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون فى رياض القدس
عند الانوار الالهيه والمثل الربانيه [illegible] اعلم انا ممن نؤمن بوجود العالم المقدارى

الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق لم
تقرير وتحرير الا انا نخالف معه في شيئين احدهما ان الصور المتخيله عندنا موجودة كما اوما اليه
في صقع من النفس بمجرد تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها
كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيله ودعاباتها الجزافيه وما يعبث به من الصور والاشكال
القبيحة الخالية عن فعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيله هذه وان
الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيله في تصويرها وثبتها
فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا ببقاء النفس وحفظها
اياها كما زعم والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصور الصور
الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو
بمنزلته كالعلامات الداله والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال
للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا اي ثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا ثانيها
يراه الاحول من الصور وثانيها الصوت التي يقال لها الصدا كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض
تبعا للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات
وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم الفرسي لبعض
العرفاء: همه عالم صداي نغمه اوست: كه شنيد اينچنين صداي دراز:

الاشكال الثالث

انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية والانواع
العرضية فرد متشخص مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك
الامر المتشخص كليا ونوعيا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم
في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصا
لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم مبهما غير معقول وعلى الثاني
يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وساير
العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع
حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور
ان الموجود في الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة
ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس
في تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر
النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية الموجود الذهني
وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعا ولا حجر في
كون شيء كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان الح

بلح وارتكب من تكب ان الانسانية القائمة في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة وهي جوهر اضافي
حاله في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت انفا والعجب ان
المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان تكون
في الخارج لا في موضوع ويشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم
انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق به والزم كما يظهر
عند التعمق والتدبر التام الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت
في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني كذلك فكذا قابليته للابعاد ومقداره ونموه و
حسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة
وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفيه فالحق ان مفهوم الانسانيه وغيرها من صور
الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف
ودلايل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات هذا لمن لا يدعي بوجود عالم عقلي فيه صور
الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يومن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي
فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعيه مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة
ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطن واشياخه العظام الى ان
لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية
لتلك الانواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك و
التفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تمامه انما تم بحسب نحو
واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار الموطنين والحق ان مذهب
افلاطن ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقليه للطبايع النوعية الجرمانية في غاية
المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام
بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع
على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح
النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا تشابه نقص وعيب لا على مجرد
الانظار البحثيه التي يتلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق
ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار
الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدة الصريحة
المتكررة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتقاد على ما اتفقوا عليه والجزم
بانهم شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبروا اوضاع الكواكب واعداد
الافلاك بناء على ترصد شخص كابرخس او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس لكان للغلط

الطغيان فبان يعتبر اقوال فحول الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطاء
كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا عند تصور
الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار
ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس
بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور
انا اذا تصورنا الاشياء تحصل في اذهاننا حقائق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص
الناعت فيجب ان يكون حقائق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول
وهو من جملة الريشات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس
من غير حلول فيها بل كان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة
بدون جعل حضوري اشراق ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي
شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة تدرك بجعل حضوري اشراق الصور المتخيلة
الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صورا اولا
الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير
حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم
ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء الانفعال
والتأثر منه دون مجرد القيام فان المبادي العقالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة
العلية على مجاز تمام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها
الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون
الانفعال والتأثر عنها ولا نُسلّم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر
وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا
في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى ما سبق من التحقيق
في الخلاف بحوى الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به
الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في اخواته هذا المثال فليحسن
المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق ليحل به الايراد ونظائر هذه النقوض الوجه الثالث
من الجواب وهو المذكور في الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي
به الهوية العينية يعني المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به
الحرارة العينية لا صورتها الذهنية والمتنافي انما هو بين هوية الحرارة والبرودة واشباههما
لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها في حقايقها انها بحيث اذا وجدت في
المواد الجسمية جعلتها بحالة مخصوصة ويؤثرها بما يدركه الحواس مثلا الحرارة تقتضي تفرق

المخلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بما يكون اجزاؤه على
سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها
لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان
يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض
بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية
والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع
والعدم وامثالها اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم
الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب ان
لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك
العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الاصيل والخارجي له فاما اذا تصورت النفس
معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية
بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها
في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا للامور الباطلة ويجعلها
وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة
فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في
الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان
هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل
من المعلوم في الذهن صورة لا هوية والوجود ظلي لا متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود
متأصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى
واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل بمعنى كون
الشيء في الخارج هو ان يترتب الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال
السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقية يكون بالحقيقة
اشخاصا لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصورنا اجتماع
النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا متعينا فالموجود في ذهننا فرد شخصي لاجتماع
النقيضين مع ان بديهة العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم
وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا لشريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج
ايضا لانا اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني

والا لم يكن شريكاً للبارى والجواب ان القضايا التى حكم فيها على الاشيآء الممتنعة الوجود حمليات
غير بتية وهى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على
فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارى والجوهر الفرد وان يتصور جميع
حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع
اذ كل ما يتصور ويوجد فى الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان
تلك الحقيقة الباطلة ومناط صحة كون مفهوم عنوانا لمهية من المهيات ان يحمل عليه المفهوم منها
حملا اوليا وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا
بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به
فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنوانا لمهية باطلة يصير منشا لصحة الحكم عليه بامتناع
الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرد المفهوم
ممكن وموجود وامتناع يتوجه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار
كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم واجب الوجود
بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية
التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير
متوجه اليه بل الى ما يؤدى اليه البرهان انه بازائه وهو الحى القيوم جل ذكره وان تقدس عن
ان يتمثل فى ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا ونظايرها حمليات غير بتية وهى وان
كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما نطق فان الحكم فيها على الماخوذ بتقدير ما بان
يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او فى الذهن لا بان
يكون الموضوع بما قد فرض وتم فرضه فى نفسه ثم حصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون
الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة فى المعنى فصل
فى زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة
فى الوجود الذهنى وتعسر عليهم التخلص من الجميع اختاروا ان الموجود فى الذهن ليس حقايق المعلومات
بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه
يوجد فى ذهننا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجرى عليها الاحكام ويخبر عنها
ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة فى الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع
بين الدليلين هو ان يقال الحاصل فى الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة
اللفظ والكتابة الا ان محاكاتها للمعانى بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة
ويرد عليهم ان الموجبة دلايل الوجود الذهنى دلت على ان المعلومات بانفسها وجودا فى الذهن لا
لامر اخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيات الصوتية اذ لا يتوهم احد ان كتابة زيد فى
اللفظ الدال عليهما زيد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجرى عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته
وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطالهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض
الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام
وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هى ان مهية الشى متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا
لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشيا فما لم يكن
له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات فان قلت فما يصير موجودا ثم
يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان
او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقال وجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق
ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبى لا زمانى وارتفاع النقيضين فى المرتبة جايز كما سنبين مرارا
واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شى معين فصار انسانا حتى يتاتى
الترديد بان هذا الشى اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله
من حيث هو موجود اولى بالحصول من هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم
ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا
فما وجدت اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم يصير زوجا
وبطلانهما ظاهر اذا تمهدت هذا فنقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر
عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهنى والخارجى مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل
الوجود بان يصير الموجود الخارجى موجودا فى الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد
الشى فى الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد فى الذهن
انقلبت مهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود
الذهنى باق على حقيقتها الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على
هذا لا يكون الاشيآء بانفسها حاصلة فى الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشى
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة
فى الذهن وفى الخارج بل الموجود الخارجى بحيث اذا وجد فى الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية فى الخارج كانت عين المعلوم الخارجى فان كان المراد بوجود الاشيا انفسها فى الذهن
وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد فى الذهن
باقية على حقيقتها العينية فلم يتم دليل عليه اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه بحسب وجوده
عند العقل وفى الذهن لحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهنى بل بحسب
نفس الامر فيجب ان يوجد فى الذهن امر لو وجد فى الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته
ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية [illegible]

حيث م

من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنيه اى الصور العلميه مادة مشتركة يكون بحسب
الوجود الظلى كيفاً وبحسب الوجود الخارجى من مقوله المعلوم كما قرروا الامر فى الهيولى المبهمة
فى ذاتها حق الابهام وتصيرها باقتران الصور تارة ماءً وتارة هواءً وتارة ناراً وظاهر انه ليس
هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب
امر فى صفته كانقلاب الاسود ابيض والحار بارداً او صورته كانقلاب النطفة جنيناً والماء هواءً
واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعى مادة مشتركة موجودة بينهما
نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امراً مبهماً عاماً هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة
فى تعاليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدوانى بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان
انقلاب الحقايق غير معقوله بل المعقول انه ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من
صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه
ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنيه التى هى عنده كيف الى الامر الخارجى الذى هو
جوهر مثلاً وليت شعرى ما هذا الامر الواحد الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان مهية
واذا وجد فى الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد المهيه ثم تقدم الموجودية
غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او
متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على
فرض الانقلاب يكون الحاصل فى الذهن مغايراً بالمهيه للحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى
الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية فى الذهن اعم من ان يبقى
فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى
فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو مثلاً ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك
يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلاً لم يصدق ان هناك شيئاً واحداً يكون تارة ذلك الامر
واخرى امراً آخر والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القايل بالشبح لا يجوز ان
يقول وجود الامر الخارجى فى الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد فى الخارج يكون
عين الامر الخارجى بل هو قايل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه ان يقال لو فرض وجود هذا
الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفاً نفسانياً مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر
الخارجى فى الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهراً قايماً بالنفس بل نقول ان الكيف النفسانى القايم
بالنفس موجود فى الخارج كساير الكيفيات النفسانيه فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين
الجوهر فلا يصدق انه لو وجد فى الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس
جوهراً وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايماً بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا
التقدير يكون كيفاً نفسانياً غير قايم بالنفس فلا يكون جوهراً كيف والكيف النفسانى القايم بغير

النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس
وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهريه يكون جوهراً فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضاً
انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القايل بانقلاب الحقايق الجوهر والكم وغيرها الى
الكيف فى الذهن ان لكل من الحقايق العينيه ربطاً خاصاً بصورة ذهنيه به يقال انها صورته
الذهنيه ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقته ذلك انها لو وجد فى الخارج كانت عينه ولا
يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شئ وجود كل شئ آخر لانه فرق بين ان يقال لو وجد آ مثلاً
فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب او يقال لو وجد آ فى الخارج كان عين
ب فقولك اذا وجد الكيف النفسانى فى الخارج بحقيقته الذهنيه كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً
قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية
فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنيه مشروطة بالوجود الذهنى و
الحقيقة الخارجيه مشروطة بالوجود الخارجى وبالجملة فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن
انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجيه او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه ويمكن توجيه
كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان
للحقايق العينيه ذاتيات بها يصدر عنها آثارها الذاتيه التى هى مبادى تعرف الذاتيات وامتيازها
عن العرضيات كالجسمية المعتبرة فى مفهوم الشجر المقتضيه للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتيه
المقتضيه للنمو والتغذيه واذا حصلت تلك الحقايق فى الذهن كانت صوراً علميه قايمة بالنفس
صفات لها مع بقاء تلك الحقايق بوجه ما وصارت لها حقايق عرضيات من الكيفيات النفسانية
فعلم ان الحقايق الكلية من حيث هى مثالها مثال الهيولى التى اثبتها المعلم الاول واتباعه من
حيث انها ليست متعينة اصلاً وليست لها حقايق متحصلة بها تدخل من حيث هى تحت مقولة
من المقولات بل هى مبهمة غاية الابهام انما تتحصل وتتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين
فالحقيقة المائيه اذا لوحظت من حيث وجودها العينى الاصيل كانت جسماً سيالاً رطباً ثقيلاً
واذا وجدت فى الذهن وقام به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانيه فهى بنفسها لا تتحصل
بشئ منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقتها المبهمة الماخوذة مع الوجود
المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر
صحته ايضاً لان الشئ لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتى وايضاً
على هذا التقدير لا يكون لشئ واحد وجودان ذهنى وعينى قلت لما تقرر عند هذا القايل تقدم
الوجود على المهيه وهو الذى ساق عندنا اليه البرهان فالشئ انما يتعين بوجودها الخارجى
او الذهنى ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلاً لا جوهرية ولا عرضية ولا كلية
ولا معينه فاذا وجد فان كان من حيث الوجود لا يستدعى موضوعاً يقوم به كان جوهراً وان

لكان عرضًا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتى ان كان قابلا للابعاد كان جسمًا وان كان مقتضيًا
للنمو والتغذى كان ناميًا وقس عليه الحساس والمتحرك الناطق والصاهل فظهر ان انتزاع
هذه الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط وجود تلك الذات فى الخارج تحقيقًا او تقديرا واذا
لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لان ينتزع منها الذاتيات
العرضية من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص
احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها ويعين لها حقيقة من الحقايق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ
وتاديات العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا
تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات وعدم انفكاك الذاتى عن ذى الذاتى فى الوجودين هو
ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها
الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها العينى الخارجى الذى به تعين مقولته من حيث انه جوهر
مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا
ما وجد فى الذهن عند تصور الماء ليس جسمًا ولا سيالا ولا رطبًا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية يكون
الذهن الماخوذ عن اشخاص المياه الموجودة مستخلصا بها وعوارضها اللاحقة لوجودها حصلت
لقوة وبصيرة روحانية ينظر الحقيقة واحدة هى مبدا المياه الجزئية ويكشف له مفهوم كلى
يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احوالها واحكامها الخارجية و
يستنبط ذاتياتها طبق ما لو تحالك اليه سابقًا وعلى هذا يحمل كلام القوم فى انحفاظ الذاتيات
هذا ما اردنا ان نقول فى توجيه كلام هذا القايل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير
مبنى على اصول صحيحة كشفية ومبادى قوية الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية
دون المقامات الذوقية وعلى الذايعات المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام
منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق بما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم تراكمًا
مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص من دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله و
لكن كانوا انفسهم يظلمون **فصل** فى بيان مخلص عرشى فى هذا المقام ولههنا سبيل
اخر فى حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى من غير لزوم ما يلتزمه القايل
بانقلاب الحقايق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة
النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات
وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع المعقولات
الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع
هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هى علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند
انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة فلا

الكيفية النفسانية هى هذه الصورة العقلية فهى قايمة بها تابعة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة
من الشئ عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقايق العينية لا من حيث وجودها العينى
فى الذهن صرحوا بان العلم يكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق والتحقيق
الحق فيه انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كالابيض
والضاحك والماشى والجالس والنامى والحيوان والناطق فهى موجودات يوجد بوجود زيد
بل عين زيد ذاتا ووجودا فان فى الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان و
الناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر
ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهنى فان من جملة الحقايق الكلية العلم
واذا وجد فرد منه فى الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم
انما يوجد فى الخارج اذا كان نفسه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا وبها يتعين
حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا
قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا وتحصل العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه
متحدة معه بحيث يكون فى الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها
كما ان زيدا فى الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة
الكم والكيف وغيرهما من حيث تخصصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضى مع
المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتى له من حيث انه علم وهو فى الواقع
بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب
ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت فى الذهن يجب ان يكون
من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لان محصل هذا التحقيق
ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم
ذاتا ووجودا فى الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر
ومن حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء
ان العرض والعرضى مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبياض عنده
امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لا بشرط شئ او بشرط لا شئ كما ان الصورة والفصل واحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك اشباع القول فى ذلك وعلى هذا الاعتبار
على ما ذكرنا ولا يشوش لاذهانهم وساوس الاوهام **المرحلة الثانية** فى تتمة احكام الوجود
وما يليق بان يذكر من احكام العدم **فصل** فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابط ربما
بانه اذا كان الوجود رابطا فى الهليات المركبة فيلزم المحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون

الوجود فى نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضاً للموضوع فيكون له ايضاً ثبوت ثابت هو ايضاً
للموضوع وهكذا الى غير نهاية فينفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابطة
فى القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولاً ورابطياً اى ثابتاً
لغيره وكثيراً ما يقع الغلط فى اطلاق الوجود تارة بمعنى الرابطة التى هى فى حكم الادوات الغير
الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون الشىء ذا حقيقة
سواء كانت لنفسه او لغيره وهو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابط كما مر سابقاً فكون ا
ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها
ومحالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل انما هو اتصاف ا ب اى الربط بينهما بحيث ان تصح
الموضوع بامر عدمى ماله ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن وقد علم
ان اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير ممتنعة لانبتا
بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما الحكم
بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انها مرآة لتعرف حال
ا و ب لا على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونه
ثابتا لا ام لا منسوباً اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه فى حكمنا بان ا ب نسبة محضة والنسبة
بما هى نسبة لا يكون منسوبة نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظوراً اليه بالقصد
وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له ثبوت
وربط اخر وح يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الاخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول
من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر
عن الحاشيتين الا بالعرض واستقللنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هيهنا ثبوت ثالث
غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتصييره احد طرفى الحكم حصل رابع وهكذا يوجد خامس
سادس الى ان ينقطع من هذه الانتقالات والملاحظات الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع
به السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى
نفسه الا وجوده لموضوعه ليسوا عنوا بذلك ان وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه
كما فى الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك
المحمول بل عنوا انه لا يوجد نفسه وانما له ثبوت للموضوع لا وجود فى نفسه ووجوده فى نفسه
هو مجرد انه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض
وبين قولنا وجوده فى نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثانى
هذا اذا كان الكلام فى مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع
مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام اخر ثم لا يخفى عليك انكاتب مما سيقرع

سمعك بيانه على الوجه اليقينى البرهانى مما نحن بصدده انشاء الله ان وجودات جميع الممكنات فى
فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع فى كلام بعض ائمة الحكمة الدينية و
اكابر الفلسفة الالهية ان وجود الطبايع المادية فى نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان وجود
المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى
العالى المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرا ماديّاتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها
بل لغيرها الذى هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب جل مجده ولا يبعد لاولئك الاكابر ولم
يتيسر لهم الا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطياً لا رابطاً لانهم لما قالوا بالتكثر
فى الوجود اثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطاً الى الحق ومنسوباً
اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق جل كبريائه واما نحن فبفضل الله و
رحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه فى مترقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل
وجوده الى وجود ونسبة الى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زايدة مرتبط بذاته لا بربط
زايد فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم ورابطاً عندنا وقد مرت الاشارة سابقاً الى الفرق بينهما
معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظاً لئلا يقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر
بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض وهم وتنبيه ان بعضاً من اجلة العلماء المتأخرين
اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فقال فى رسالته
المسماة بالزوراء المعقود لبيان توحيد الوجود السواد ان اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم عين
انه هيئة الجسم كان موجوداً وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوماً والثوب ان اعتبر
صورة فى القطن كان موجوداً وان اعتبر مباينا للقطن ذاتاً على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية
فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقايق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود
فانها لو تظهر فلا تظهر ابداً وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولاً اخرى ليست معانيها
فى القوة والمتانة اقوى من معنى هذا الكلام فى هذا المقام وانى لتعجبت العجب من ادعائه الطيران
الى السماء بهذه الاجنحة الواهية فان الخبط والخلط فى هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب
فى الصناعات العلمية او لم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطى موضع الاخر فان الاسود فى
قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولاً فى الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتاً للجسم و
هذا لا يابى ان يكون للاسود باعتبار اخر غير اعتبار كونه محمولاً فى الهلية المركبة وجود وان كان وجوده
الثابت فى نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوماً
ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنعة
الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار
كونها صفة لشىء بل باعتبارها فى نفسها اذ لا شبهة فى انه لا اضافة الى الموضوع خارجة عن نفس

مهيتها المأخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكو
معدوما غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود
الاعراض في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض
وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره

فصل في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف
بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن
هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني
المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات
والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموضوعات
هو نحو وجودها الذهني على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات
حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والامكان
والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد
الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما مطابق
الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا في المحكوم عليه وهذا
هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظايرها
ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس
او في الاعيان وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظايف العلم الكلي اذ بين
فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط
كون هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم
ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب و
الامتناع والامكان شرايط يصير بها المعقولات الثانية او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم
في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرايط
موضوعا للمنطق وقس عليه ساير الموضوعات فان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم
موكول الى علم هو اعلى منها واما تحديدها وتحقيق مهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى
وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته وان اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا
المهية على ما نحن بصدده ان شاء الله تبصرة ان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعا
سواء كان وجوده انضماميا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى
بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو
وجوده الخاص لبنائنا على طريقتنا من نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في

الاعيان

ذهني م

الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون المهيات
في الاعيان وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه
الذي ذهب اليه القائلون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين
المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود عيني كالنوعية للانسان و
الجزئية للاشخاص وكما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة
بزيد فكذلك ليس معناه انه زيد في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل والمعقولات
الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي
عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات
وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقية كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج
والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات
بها لا يكون الا قضايا ذهنية كما علمت ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها
من القضايا اصناف حقيقية وذهنية صرفة **ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي** ان رهطا
من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر وبين بعض
اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب
وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا
المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك
الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود
بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل
الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود
الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار
كما لا يخفى والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف
والحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء
متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها فلكل صفة من الصفات
مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافات واعدام الملكات والقوى و
الاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند
وجودها لموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم
وجودا عينيا به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا
مطابقا لما في نفس الامر فكذلك الحكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض

وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفا للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشي فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشي
آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا علينا اتصاف الاشياء بالاضافات والاعدام والقوى لما ذكرنا
ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب
رفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف
بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كل مادة
بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة
كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لاحد ان يعكس الامر في تعميم حسب ما لم يشترط وجود
احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون
نحو وجودها فيه منشا الحكم بها على الموصوف اعم من يكون بانضمامها بها او بانتزاعها منها ثم يدعي
بعد هذا التعميم والتعريف انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف
دون الموصوف نحو السان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في
الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر وتنبه ولعلك على هدى من فضل ربك
في تعرف حال مراتب الاكوان والكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والشدة
والقصور فعليك ان تنتفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الانظار وروده على
اولياء الحكمة وائمة العلم وتميط بالاذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا
الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة
معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات السبعة النسبية بان تذكر ما اصلناه
من ان الوجود لكل شي من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية
الحصول وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا
فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور
وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما وتباين طبقاتهما فيهما
فكلما ابعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى
غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري حين تقومها بالصورة الحالة بها وفعليتها
محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية
اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالاعراض الى ان
ينتهي نحو وجودها في الوهن والخسة بحسب مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد
انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك
الى عرض آخر كيفيا او كميا او وضعيا على سبيل التجري والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض

المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا اثبت للحركة وجود في الفلسفة الاولى اثبت لها هذا النحو من
الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو اخر من الوجود وهو القاد
لها هو الجهل المضاد للحكمة **فصل** في ان الوجود خير محض هذه المسئلة مما يتضح
حق ايضاحها بعد ما ثبت ان لمفهوم الوجود المعقول الذي من اجلى البديهيات الاولية مصداقا
في الخارج وحقيقة وذاتا في الاعيان وان حقيقتها نفس التحقق والحصول والوقوع لا بالمعنى
المصدري كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان
الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شي آخر هو الماهية واما من لم يصغ للمفهوم من
الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه
بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يوثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء
ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى
المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذا في غاية الظهور
والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر
والروية فاذا تحقق ان وجود كل شي هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب
بالذات منور الماهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة
الوجود سواء كان مجردا من شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه في شي
من الاشياء او فقده وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدم ما عدم ذات ما او عدم كمال
وتمام في ذات ما او صفة من صفاتها الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما الماهيات الكلية
والاعيان الثابتة في العقول فهي في حدود انفسها لا يوصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة
ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي قررناه مرارا خيريتها وعدمها
شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اقوى واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه
فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجودا بلا عدم وفعلا بلا قوة وحقيقة
بلا بطلان ووجوبا بلا امكان وكمالا بلا نقص وبقاء بلا تغير ودواما بلا تجدد ثم الوجود الذي هو
اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم
فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من
الوجود هو جوهريتها في ذاتها من الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصها
وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه
فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقائص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس
الناطقة التي هي طيور سماوية لها اقتناص عنصري ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الا
والعرضية ايضا ما دامت هي غير نازلة الى عالم التضاد والتفاسد ولم ينته تسلسلها الى الحجب

المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان
والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا
يتضرر بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلايمه لكنه بالقياس الى ما يتضرر به
او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدى الى عدم ذات او عدم كمال لذات فيكون الشر
بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقى غير
مقتضى لشئ والشر الغير الحقيقى مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقى ومقتضى بالذات
الوجود بنفسه وطبيعته وقد مرّ ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها تضيقات
الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال اللائق والجمال الاعظم **فصل** فى ان الوجود لا ضد
له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال
كما سيأتى فى مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مرّ انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد
وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود
ووجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشئ من المفهومات القابلة
للوجود كذلك واذ لا طبيعة اعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفى لوازمها فلا
يتصور لطبيعة الوجود مثل نعم بعض الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعانى والمفهومات
التى هى غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا
مثل كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه
لا بما يزيد عليه فخالف جميع الحقايق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شئ
به يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذى يظهر بصورة الضدين ويتجلى فى هوية المثلين و
غيرهما وهذه الحيثيات انما هى باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو
وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة
او المتشابهة مستهلكة فى عين الوجود فلا مغايرة الا فى اعتبار العقل واما ما يتمسك فى ذلك
بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع
الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشئ لعدم
تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما
هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق فى وجود او وهم لما
هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة فغاية ما ادعى ثباته ثم عروض الشئ
لضده غير واضح الفساد تتمته فطبيعة الوجود تخالف بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية
لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق فى الخارج او فى العقل والصفات السلبية مع كونها عايدة
الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فلكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية ما يجمع

الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها فى الوجود الخارجى الذى هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة
من نشآته لا ينافى اجتماعها فى الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار
كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يابى تصادقه بالوجود مطلقا بل هو بهذا
الاعتبار كسائر المعانى العقلية والمفهومات الكلية فى امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأتى
لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتى وطبيعة العدم او المعدوم
بما هى معروضة لمفهومهما مما لا خبر عنها اصلا وليس هى شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات
بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم
لكونه متمثلا فى الذهن هذا فى العدم المطلق وكذا الحال فى العدمات الخاصة الا ان هناك
نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما ان مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلى له حصة من
الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى الموضوع
كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشئ المحقق باى نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله
العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما فى تصور مفهوم
العدم المطلق والمعرّى عن الوجود مطلقا اذ قد انسلب عنه جميع الوجودات فى هذا الاعتبار
مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعرى فى نفسه
نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود عقلى فهو فرد من افراد مطلق الوجود
فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعانى حتى على
مفهوم اللاشئ والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هى مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هى
سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشئ على شئ بالذاتى الاولى والعرضى الصناعى وبه
يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففى هذا الموضع نقول للعقل ان يتصور جميع
المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم فى الذهن وجميع الممتنعات
وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهومى النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها
كعدم الاخبار عن المجهول المطلق ونفى الاجتماع فى النقيضين وعدم الاستقلال فى المفهومية فى
الحرف لا على ان يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف و
شخص العدم المطلق وشريك البارى اذ كل ما يتقرر فى عقل او وهم فهو من الموجودات الامكانية
والمعانى الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولى فقط فلم يحمل
على شئ منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك البارى مثلا بالحمل الشايع العرضى
لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشئ من الطبايع الثابتة فى عقل وخارج بل العقل يتعمله
الذى له يقدر ويفرض ان شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق
اصلا فيحكم عليه لاجل تمثل هذا المفهوم الذى قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا

او الاخبار عنه رابتا او الوجود له مطلقا او الاستقلال فی مفهومه بوجه کل ذلک علی سبیل ایجاب قضیة
حملیة غیر بتیة فی قوة شرطیة لزومیة غیر صادقة الطرفین فکان مفهوم المجهول المطلق من
حیث تمثل نفسه یتوجه الیه صحة الاخبار عنه وان کان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما
یتوجه الیه باعتبار الانطباق علی ما فرضه العقل فردا له تقدیرا وعلی هذا القیاس حکم نظایره
کالمعدوم المطلق فی کونه لا یحکم علیه بل فی کل مفهوم لا یرتسم ذاته فی العقل سواء کان عدم حصوله
فی الذهن لغایة الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقیة مثلا اذا قلنا علم الواجب عین ذاته
کان الحکم بالعینیة علی مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بکنهه فی العقل وکذا المرتسم من صفاته
الحقیقیة لیس الا مفهوماتها لکن عینیة العلم وغیره من الصفات القدسیة غیر متوجه الی
المفهوم منها بل الی ما یرشدنا البرهان الیه بان ذاته عین الحقیقة المتعالیة عن الحصر والضبط
فی عقل او وهم وسبیل ما اشرنا الیه سابقا فی هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما کان
اعتبار الکون الشیء منسلخا من جمیع انحاء المعلومیة فهو فی هذه الملاحظة معری عن کافة انحاء
المعلومیة حتی عن المعلومیة بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحیث ان هذه
الملاحظة نحو من انحاء معلومیة هذا الشیء فکان هو مشوبا بالمعلومیة فی ضمن سلب المعلومیة
وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وکذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق
لما کان عبارة عن تعریة الشیء عن کافة الوجودات الخارجیة والذهنیة کان مناط امتناع الحکم
علیه مطلقا وحیث ان مطلق اعتبار الشیء وتصوره وان کان فی ضمن عدم الاعتبار وعدم
التصور نحو من انحاء وجود ذلک الشیء فکان هو متصفا بالوجود فی هذا الاعتبار وبحسبه وهذا
منشأ صحة الحکم علیه بسلب الحکم او بایجاب سلبه فاذن فیه جهتان مصححتان لصحة مطلق
الحکم وسلبه والیه اشار المحقق الطوسی فی نقد المحصل حیث قال رفع الثبوت لشامل للخارجی
والذهنی یتصور بما لیس بثابت ولا متصور اصلا فیصح الحکم علیه من حیث هو ذلک المتصور
ولا یصح من حیث هو لیس بثابت ولا یکون تناقضا لاختلاف الموضوعین ولا مانع من ان یکون
شیء قسیما للشیء باعتبار وقسما منه باعتبار اخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت فی الذهن واما
غیر ثابت فی الذهن فاللاموجود فی الذهن قسیم للموجود من حیث انه مفهوم اضیف فیه کلمة لا الی
الموجود ومن حیث انه مفهوم قسم من الثابت فی الذهن **فصل** فی ان العدم مفهوم واحد
ان من الامور المعلومة باوایل العقول ان العدم فی نفسه لیس الا امرا بسیطا ساذجا متحد المعنی
لیس فیه اختلاف وامتیاز ولا تحصل الا من جهة ما یضاف الیه ولیس فی الواقع او فی الاوهام اعدام
متمایزة فی ذواتها المعدومات متغایرة فی معدومیتها ولا حصص من السلوب متکثرة لمسلوبات
متعددة بل کل ما یقع فی بقعة العدم وکتم البطلان حاله کحال غیره من المعدومات من حیث
هو معدوم وما اشتهر کان المعدوم فی طرفیها لیس بشیء منه فکذلک العدم وانما التمایز فی الاعدام

باعتبار الملکات فالعقل یتصور اشیاء متمایزة فی ذواتها او فی عوارضها کالعلة والمعلول والشرط
والمشروط والضد والضد ویضیف الیها مفهوم العدم فیحصل عدم العلة متمیزا عن عدم
المعلول ومختصا من جهة الاعدام بالعلیة له ویتمیز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن سایر الاعدام
ویختص بانه ینافی وجود المشروط وکذلک عدم الضد یتمیز عنها ویختص بانه یصحح وجود الضد
الاخر واما مع قطع النظر عن ذلک فلا یتمیز عدم عن عدم بل لیس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم
والوهم حیث یجد الید ممتازة عن الرجل فیغلط ویقول عدم احدهما غیر عدم الاخر ولو کان الامر
کما یحسبه لکان فی کل شیء اعدام متضاعفة غیر متناهیة مرات لا متناهیة واما تجویزهم التسلسل
فی المعدومات کاعدام الحوادث الغیر المتناهیة فهو لغو وقع لان مرجعها الی اللایقفی وغیر المتناهی
فیه بالقوة ابدا وما یخرج الی الفعل متناه البتة بلا تعین مرتبة من التناهی بخصوصها بل العقل
یفصل العدم بعد ان یضیفه الی المتعدد الی عدم هذا وعدم ذاک تفصیلا شبیه تفصیل المتصل الواحد
الی هذا الجزء وذلک الجزء وکما یصح الحکم علی اجزاء المتصل الوحدانی بعد توهم الانفصال بینها بتقدم
بعضها علی بعض بالرتبة وعلی المجموع بالطبع فکذلک یصح الحکم بالتقدم والتاخر بین تلک العدمات
بالعلیة والمعلولیة وکما ان اللانهایة فی اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنی عدم تعین الانتهاء فی
القسمة الاجزائیة بالوصول الی جزء لا یمکن فرض جزء اخر فیه فکذلک التسلسل فی الاعدام بمعنی
عدم الانتهاء الی عدم لا یصح للعقل اعتبار عدم اخر متقدم علیه بالعلیة لا بمعنی ترتب امور غیر
متناهیة فالعدم لیس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا ولیس فی نفس الامر شیء هو عدم ولذلک
لا یجاب عنه بشیء اذا سئل عنه بما هو ولا یجاب به اذا سئل عن شیء بما هو فاذن مرجع علیة العدم
الی عدم علیة الوجود ومرجع عروض العدم لشیء الی عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود
لیس بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** فی کیفیة علیة کل من عدمی العلة والمعلول
للاخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا یکون معقولا کما لا یکون موجودا لکن العقل الانسانی من شأنه
ان یتصور لکل امر مفهوما ویجعل ذلک المفهوم عنوانا وکما یضع لانحاء الوجودات الخارجیة معانی
ذاتیة هی حکایات تلک الوجودات کذلک یضع للامور الباطلة الذوات مفهومات یصدق علیها
تلک المفهومات علی التقدیر لذواتها کما سبق ثم اعلم ان الاشیاء العدمیة والامور الذهنیة الصرفة
التی لیست لها ذوات خارجیة لیس لها تحصل وتنوع الا بما یضاف هی الیه فالعدم المقید بشیء
ما انما یعقل ویتحصل فی العقل بسبب ذلک الشیء ویصح لحوق الاحکام والاعتبارات به من حیث
هو معقول وثابت فی العقل فیصح ان یحکم علیه بالعلیة والمعلولیة وغیرهما من الاحکام و
الاحوال فیقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا یقال عدم المعلول علة لعدم العلة وان علم
من عدم المعلول عدم العلة علی سبیل الاستدلال وتحقیق ذلک ان عدم العلة اذا اخذ متصورا
صح الحکم علیه بالعلیة من جهته من جهة ان وجود عدم العلة فی الذهن ومتوله بین یدی

العقل سيصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية
على الوجه الذى اومانا اليه والمحكى عنه بما هو ما يطابقه اعنى رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا
بما هو صورة عقلية ومفهوم على فالمحكى عنه بالعلية على الوجه الذى مر ذكره هو الرفع للعلة وان
كانت الحكاية عنه ما وقعت الا من حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور
عدم العلة فى العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة
فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للاخر يكون فى كلا الطرفين العلم والعين وعليه
الاخر فى احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان بخصوص علة والاخر بخصوصه
معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر فى مرآة العقل واما صورتاهما
العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه فى الارتسام صارت سببا لارتسام الاخر فلا دور فكما ان
اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة
سبب لعدم المع وعدم المع دليل كاشف عن عدم العلة فاذا ارتفعت العلة فوجب رفع المعلول و
اذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه
مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** فى ان العدم كيف يعرض
لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم
فى الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى شئ كان يكون نوعا من العدم ومقابلا
لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل
وهما متدافعان اذ النوعية يوجب الحمل بهوهو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية
بين العدم ومعروضه فى الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما فى العقل لكن العروض العقلى الثابت
للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم
العدم محصل له مقوم لثبوته فى الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم و
بما هو عنوان لامر يعرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فتنوع
النوعية والتقابل يختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعانى المنطقية
من ثوانى المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا
فى الذهن وما ذكرناه اليق باغلال هذه العقدة مما هو المسطور فى ارقام اهل التدقيق من
الاخرين **فصل** فى ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له جهة الا رفع الوجود وحيث علمت ان
الوجود للشئ نفس هويته فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد
وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم
ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة
بعينها هى الهوية المبتدأة بلا تمايز الا بما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فات وحدة الهوية ضرورة

احدهما

الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما
متنافيتان هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف
الاول من الاستيناف الثانى والثالث من الرابع وهكذا فيلزم بجواز تحقق اعادات غير متناهية
لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها فى الاستيناف دون غيرها بعد
تسويغ ذلك اولا وهو سبب بين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شئ واحد بعينه فان **قلت**
كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم يعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز
ذلك فى العدم جاز فى الوجود ايضا كما اعترفت به **قلت** قد مر ان معنى عروض العدم لشئ ليس الا
بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس فى الواقع معروض حيثما لبراو ينتزع منه العدم
بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا
ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة
العدم الى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشئ كان
معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وعاء الوجودى وضيق استعداده
عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس الا عدما واحدا لا يتصف بالذات بالسبق و
اللحوق بل انما يتصور العقل بقوة الوهمية للحادث الزمانى عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا
كطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية تخيل ان العدم يطرء على شئ ويرفع وجوده الخاص
عن متن الواقع ويحك هويته عن صفحة الاعيان ولذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء
انما هى عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا يتبدل لكل منها
عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها يبطل
عن صقع الوجود وجاء غيره حل فى مقامه وهكذا او لم يتفطن بان طريان العدم على الشئ الثابت
فى الواقع لا يخ اما ان يكون فى مرتبة وجوده وفى وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين
فى مرتبة واحدة او فى زمان واحد بعينه واما ان يكون فى غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالمحال
ليستحيل ان يكون فالشئ يستحيل ان يكون له وجود الا فى مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره
فان لكل شئ نحوا خاصا من الوجود ومرتبة متعينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات
فلا زمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدى عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شئ الا نحو
واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرايطه المتقدمة المنبعث عن الجود المبدأ الاول
جل كبرياؤه فلم يتصور له طور اخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن
ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه فى مقامه المفروض له واما ما يقال ان ذوات الممكنات
لا يابى عن العدم ولو عن الوجود فمعناه ان مع قطع النظر عن الاسباب الخارجية وانها تجليات
الحق الاول وكون الحقائق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا التى لا تنفك

الى نفس ماهيه كل من تلك الطبايع الامكانيه والمفهومات العقليه لاباى معناها ومفهومها
عن لحوق شئ اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما و
ذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصه فى الواقع فلابا فى العدم ولو فى زمان انصباغها بصبغ
الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وتجليه فى صور الاسماء والصفات وابقا
الحقايق الى غاية معلومه عند علمه المحيط بكل شئ على ما هى عليها فهى ممتنعه العدم مستحيلة
الفساد فتجويز العدم على شئ باعتبار مرتبته من التحقق ودرجته من الوجود من اغاليط الوهم
واكاذيب المخيله هذا تحقيق الكلام فى هذا المرام على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان
وههنا استبصارات تنبيهيه ذكرها شيوخ الفلسفة العاميه ورؤساؤها فى زبرهم
بناسب اهل البحث ويكفى لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه افة من العصبية واللجاج بل الحكم
بامتناع اعادة المعدوم بديهى عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب
الرازى حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين
الشئ ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك يحذاء الدور الذى هو تقدم الشئ على
نفسه بالذات واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق
تخلل العدم بين زمانى وجوده واتصاف وجود ذلك الشئ بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافى
اتحاده بالشخص وانت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشئ بعينه هويته
الشخصيه فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقا فهو ساقط
لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس فى الحقيقة الا للزمان بحسب
الاتصال الزمانيه الكمية فيحلل فى الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان ممتنع لتكثر نسبة
الذات الواحدة فيها المحتفظ وحدتها الذاتيه فى كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ و
نفسه بل بين منشاه الاول ومنشاه الثانى مع انحفاظ وحدته المستمرة فى جميع اضافاته المتجدده
الزمانيه الثانى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم تشخصيه وتوابع هويته العينية لجاز
اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم الفرق بين الزمان
وغيره فى تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم بط لافضائه
الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته وفيه مفاسد ثلثة
جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول
ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حينئذ لم يكن معادا لامن حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفى كونه
من الامور التى هى امارات التشخص ولوازم الهوية العينيه التى لها امثال من نوعها واقعة فى

الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باى معنى كان فانه قد
يتبدل مع بقاء الشخص بعينه فى الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا
معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة
ما وعرض ما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص من حدى استعداد
شئ من تلك العوارض لكان هالكا كما فى العرض الشخصى الذى يكون للكيفيات المزاجيه وهذا لا
ينافى قولهم ان اجتماع المعانى الغير المتشخصه لا يفيد التشخص لان ذلك فى التشخص بمعنى امتناع
الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذى ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا
فى التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذى يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصيه ذات
التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع
امور عرضيه عدة من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نم ان ما يوجد فى الوقت الاول
يكون مبتدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد
الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض
والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقيه واللاحقيه بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان
لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل دفع تحصيلى اقول لا يحتجب عن
فطانتك ان السبق والابتداء او اللحوق والانتهائية من المعانى الذاتيه لاجزاء الزمان كما سطلع
عليه حيث يجئ وقته وبالجمله وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية
له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتى لامس كما ان التاخر عنه جوهرى لغد وهكذا
نسب كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم
الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس ايضا لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه
ثم نقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته
وذاته فيكون ح مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن
مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس وانفسخ الجواب الثالث لو جاز اعادة
المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان المقدر ان وجود مثله بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان
عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لاستحالة
ان لا يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين
متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اصلا
والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف فى العوارض

للتشخيص فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نقيضه
لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع
احدهما معاد والاخر مبتدأ واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان
كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه لو فرض للمعاد الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا
يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول
هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس
للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف انه لا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز
المعاد عن المستانف المفروض معادا وبدلا له واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال
العدم وكونها واسطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان
موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها منشأ للامتياز
بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة
كيف يتصور اختصاص احدهما بالارتباط الى الموجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني
للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء
المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها
الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان
انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شان
مهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها من
معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود
الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص
لو زيد اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص اخر منها الرابع ان اعادة كل ان تشخصية
انما يتصور لو اعيد بتشخصه من اجزاء علتها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصيه
وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام الى اجزاء اجزاء علتها واستعداد
استعداد مادتها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله تعالى
بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم
يكن الاستعداد والعلة هاهنا بعينهما لم يكن المعاد المفروض معادا بل مما يكون استينافيا
مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت
الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبقت في النظام
الكلي بجميع لوازمها وتوابعها احينئذ كونها ابدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب

هذا الوهم اهانة القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة
الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني
الناطق بوقوعه السنة الشرائع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة واصحاب الزلفى صلوات
الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية
والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع
العبادة وادامة مراسم العدالة وازالة وساوس العادة واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية
وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتنقيتها للتدنس
بالاخلاق الرديه ولم تفسد بما يورده الحواس البهيمية من اوصاف الاجسام ولم تتعوج بالاراء
الفاسدة فانها تتراءى صور الحقائق الايمانية وتشاهد الامور الغائبة عن حواسها وتعقلها
بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صديت بالاخلاق
الرديه او اعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبة
عن ادراك حقائق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الاخرة كما
قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته
وافعاله ومعرفة ارسال رسله وانزال كتبه وكيفية النشأة الاخرة واحوال الانسان بعد الموت
وسائر اسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم واذ جاء حين ان
نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها
في الاقليمين تبين لك كيفية حشر الجسماني وارجاع النفوس الى الاجساد باذن ولي الابداع
والانشاء في المبدأ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في
اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى
فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع
اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية
الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا
للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية شحنوا بها وبنظائرها سائر
الكتب والدفاتر واكثر اراءهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدد القدماء و
اثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي
والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المتحرك وتفكك الرحى
والطفرة الى غيرها من الموهومات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء وهم رؤساء الحقيقة
اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على
العلماء واشدهم عداوة للذين امنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة الحاملة الخاصة الذين

ونطقت به السنة الشرايع صح

يحومون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتغالطون البراهين والقياسات وهم
لا يحسنون الرياضات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من
المسائل المموهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها حجة
ولا السائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشياء هم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون
ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها ويابون ان يقولوا لا ندري
الله اعلم ورسوله تعجبا بانهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون
تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في اصح
الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث
لن يمحو اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوّون الدين والى يومنا هذا ما
سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا امن بل نراهم ابدا بانهم اذا انظروا
الى آراء هؤلاء المجادلة اغلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع في كلام الحكماء
الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرايب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك
عنه قايم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي
مرجعه الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب
ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات فحكم بان الاصل فيما لم يبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان
فاثبت بفطنته المستوهن ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا الظن الخسيس الذي نسجه
عنكبوت وهمه كثير ممن تاخر عنه فيقال له ولمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول
ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه و وجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد
فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا يعدل عنه الا لدليل على ما
هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا
بهذا المعنى بل كل منها مقتضى هيئة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ
الرئيس معناه ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده ويعتقد امتناعه
بل نترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي وكيف ومن اقواله
ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** فان
العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسب الحكمية في كل قضية موجبة كانت او سالبة
ثبوتية ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان مدلول القضية السالبة
ومفادها ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط فما

يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك
لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتأخرين
المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما تكون بحسب
النسبة الايجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة
النسبة الايجابية ولا يخرج شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور عيانها في السوالب لفضلها
وشرفها ولا افتراط ما يعتبر في السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب
الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع
من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وهي في مطلق الحمليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع
في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة التجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الماهية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره وفي
الحمليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها
او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك
شيء او ليس شيء شيئا الا ان هناك شيء هو الانتفاء او له شيء هو الانتفاء فليس فيه شيء يكون مكيفا
باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوايل بالعنصر حال الموضوع في نفسه بالايجاب
في التجوهر من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود او
حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون نسبة الامكان الى الوجوب او الامتناع
نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبيين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة
وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان
والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة
الايجابية بعينها فان محموله عند الايجاب يكون له استحقاق احد الامور المذكورة وان لم يكن
اوجبت وما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل
الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود
رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناشئ عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة
من انه يتقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود
والقضية الى موجبة سالبة المحمول فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم
اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة الايجابية لا تتغير
تلك الحال عند سلبه تلك ولا ينبغي ان يوخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه
موجبة حكما ايجابيا بل يجب ان يعني به انتفاؤه في نفسه وسلب ثباته في وجوده ليكون

كلام مع المحقق الدوانى ره

القضية من سوالب الحمليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الحمليات المركبة الا
ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الحمليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الحمليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا ابدا تدعى ثبوت شئ لشئ او سلب شئ عن شئ لم يمكنه ان يصدق
بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو
وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذات الانسان لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما
قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان
ساكن الاصابع يعطي انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الحمليتين من علل الطبيعة
الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبير في خلاصها لئلا يضطر الى نشاء المقدمة الكلية
القابلية بفرضية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الحمليات البسيطة كما سبق ذكره في اوايل
الكتاب تتمة تحصيلية واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل
يثبت له او به او يرفع عنه او به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت ان
لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك بل انما تاول
معنى ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة
السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقس على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل
السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق
بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدايمة وسالبة الدايمة مثلا على ما
في الحكمة العامة بل على طريقة الحكمة النقية المخصصة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس
المطلقة التي هي مقابلتها لان الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي الى فضل الاطلاق
السلبي عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه
بيان طرق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفانا له الى صناعة الميزان **فصل**
في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة
او سالبة قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون حاضرا
موجودا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او
سالبة فلا بد وان يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج
فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف وجود
الموضوع فيه لان ثبوت شئ لشئ في اي موطن يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان
المحمول في معنى السلب والمطلق نحو زيد معدوم في الخارج او شريك الباري ممتنع فانه وان
نسبة الى الخارج لكنه في السلب عن فكانه قال زيد المتصور في الذهن ليس في الخارج و

كان

اذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم و
السلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام
الواقعة عن النفس الانسانية فمن هاهنا ظهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او
السالبة المحمول ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع
الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع
النقيضين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو
غير ثابت اصلا على ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة على
هذا الوجه بخلاف الايجاب والموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه
من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شئ حتى يوجد له شئ
اخر ولهذا يجوز ان يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم لشئ ولا له من هذه الحيثية شئ
بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع
من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شئ مما
يغايره عليه من تلك الجهة اللهم اذا كان امرا عدميا او محالا فانه اذا كان كذلك لم يكن صدق
الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه من حيث النسبة
الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار
الى ما قررناه ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو
لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة
ان كان اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم
والاخصية بحسب الاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد لا يوجب بطلان التناقض ونفي الاعم
بحسب الافراد لا يستلزم رفع زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر
شمولا وثبوتا ولا مما ذكرنا فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع تساويهما الا انفاقا
لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولاستدعاء تعلق الحكم الوجود الاذهاني
اذ المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفي واثبات والشبهة مترتبة عليه مندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق
بين الحمليتين اذ الشئ قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالاخر على ان الفرق لا يجري الا
في الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت طبيعية او كلية او كله
وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او خارجا ابدا او غيره الى غير ذلك

مطلق

اعضالات والخلالات ومن التشكيكات الواقعة فى هذا الموضع التى تمانع ازاحم السائر
الى الله تعالى فى سيره وتعوّقه عن السلوك اليه تعالى ان السالبة المعدولة المحمول اعم من
الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا
يصدق على شئ ما بحسب الواقع كاللاشئ واللامعلوم واللاممكن العام وساير نقايض المفهومات
الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض
الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال فى نقيضى المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللامتحيز لانتفائه فى نفسه
ويتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية والاخصية فى نقيضى الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوى
نقيضى المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسه بعكس النقيض وغيرها مما فى القاعدة بنقايض
المعانى الشاملة واجاب عنه فى المشهور بانهم اخذوا الربط فى السوالب على انه ايجاب لسلب
المحمول وجعلوا الموجبة السالبة المحمول من الموجبات فى استدعاء وجود الموضوع والحقوها
بالسوالب فى عدم الاستدعاء له وخصصوا الاحكام بما عدا نقايض الطبايع العامة جميع هذه
الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ فى العلم
والعرفان وسبيل الحكمة فى فك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة فى
باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادى بل بحسب التناول الاعتبارى
اى لا بمعنى انهما بحيث يكون احديهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخرى بل بمعنى
ان احديهما يصدق على شئ باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع
فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بخصوص الايجاب وان الايجاب سواء كان عدوليا او
يقتضى ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل فى موضعه ففى مطلق العقود لابد من مطلق
الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه فى السوالب هو ما يقابله وبذلك
تنحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض و
التقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق فى شئ
او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجى او الذهنى لو حكم فى
تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع فى العين او فى العقل على البت وليس هكذا او العموم بين المفهومين
ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد فى مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس و
المساواة كونهما كذلك من الجنبتين كليا وليس فى ذلك لزوم الاجتماع فى مادة ما بحسب الواقع
بالفعل ولا شبهة لرجل منطقى ان الامر فى تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلى
الذى يجرى عليه هذه الاحكام ليس مفهومه مما يحتاج الى وجود فرد له فى العين او فى النفس وكذا
نقايضها مع فرض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلى اخر فى عدم توقفها على وجود موضوعات

يصدق على فرد من الموضوع
حيث يكذب عنه الاخرى بل بمعنى
ان احديهما

الاحكام فى شئ من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو
ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان
العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض
العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو
ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل
وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام وهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى وانتج ايضا
كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسى بان الممكن العام
ينقسم الى قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا
عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا
كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه
الحد الاوسط مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص فى الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا
وفى الكبرى ما هو داخل فى احدهما واما القياس الثانى وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن
خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص
فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن
بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج من النقيضين لا الممكن الخاص الذى هو داخل فى
فاعيد القول فى السؤال بان الخارج من النقيضين الذى يعبر عنه ليس بشئ اصلا فلا يمكن
ان يحمل عليه شئ حتى يكون اخص من شئ فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فاذا
الجواب مثنى بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذى ليس بشئ اصلا الذى يعبر عنه
بانه ليس ومع الداخل فى طرفى النقيض اى الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا
هذا وبعض سادة اعاظم الحكماء ادام الله علوه فصل الكلام فى هذا المقام قائلا بان الامكان
العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشئ فانه سلب الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف
اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعنى النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات الموضوع
اعنى انتفاؤه فى نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هى امتناع ذلك المفهوم
فالامكان العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة
وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يضعون ان الجانب المخالف
هو ما يخالف الواقع من طرفى الوجود والعدم فالمخالف فى الواجب هو العدم وفى الممتنع
هو الوجود والممكن يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك
الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما وضع عند الاكثرين فيقال اما ان يعتبر فى كل من الواجب
والممتنع ضرورة احد الطرفين فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلثة اقسام واجب و

فهو ممكن عام

ممتنع وضروري الطرفين فلا يصح ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير
واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة
الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه اذ
ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل
ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على الماهية من حيث
هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا
وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد الصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض
مراتب الماهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو هل
يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما
يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما ان امتناع نحو
من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك
امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس الى ذات الممكن مما لا يابى عن طبيعة الممكن ومفهوم الامكان
وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود او لا يرى
ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود
الزايل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات
الشيوء النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات و
بعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على
الاعراض والوجود المفارقي على الماديات والوجود القار على غير القار وكذا يمتنع على الغير
القار بالذات بحسب الماهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدمه
بعد وجوده قبلية وبعدية متقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم
يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المحقق في وعاء
الواقع بعد اعتبار وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبارات
الزمانية والمكانية والوضعية يمتنع على كافة الممكنات امتناعا وضعيا لا ذاتيا نقد وتلويح
اما ان بعض انحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما
لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا اما مطلقا فمنظور فيه كيف
والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والضعف
مرجعها الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهو في اول اعتبارين
[illegible] الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين
[illegible] الى كمال الاخر بحسب اما الاول فظ واما الثاني فلان واجب الوجود

الصادق

والقوة والضعف والنقص

بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى
باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيد العدمي لزم ان يتحقق في ذاته تعالى
جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عنه علوا كبيرا لا يقال هذا المحذور النكث والاختلاف
لو استحال عليه تعالى من اجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب
فيه ايضا من اعتبار حيثيتي الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمان للتركيب
بوجه لعدم تخالف الحيثيتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان حيثية
وجوب الوجود هيهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار
لان ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما
نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان متباينتان
بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي تقوم ما نحن بصدده من كون
جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقايق للوجود الالهي وتجليات وشئونات
للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع بالذات فهو ايضا
محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون اخر بل ربما كان هذه الاوصاف
العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع
العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع
السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية و
اذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق
به فيكون امتناع العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه
وقد سهل الله قلعه بما حققناه من ان الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع
بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك هو ان الزمان
اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته القيوم الواجب
بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم
والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون منعدما بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق
اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه نعم يرد عليه انه ان الوجود
الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه
عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج
اليه في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم او المتأخر ليس هو رفع
العدم المتقدم او رفع العدم المتأخر وهذا المعنى اعم من الوجود [illegible]

وجوبه

كما مر

تعالى

٨٥

وعلى عدمه راسا ازلا وابدًا اصدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله
تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة
الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقًا
وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطية وان كان بتحقق فرد من افراده وارتفاعها
بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له
بل له اطلاق وشمول بنحو اخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقة الكلّ
يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه و
انحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحادث والتغاير
شان واحد من شيون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف
الممكنات وجودًا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود
بالذات كالزمان المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب
بل زمان تحققه بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو مما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئًا فشيئًا
سواء كانت متناهية الاتصال كالحركات المستقيمة العنصرية او غير متناهية كالدورات الاكرية
العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في الحقيقة الا التدرج
في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقايل ان يقول ان الزمان في بقائه هو محتاج الى
العلة او مستغن عنها ولنا ايضًا وجه اخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان
والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرها من الاعراض التي لها ماهية متحصلة اذ الحركة بما هي حركة ليس
حقيقتها ومعناها الا طلب شيء من الكمالات والاشتياق اليه وليست هي شيئًا لها انما الشوق
ما يطلب ويشتاق اليه او يصلح لان يطلب ويشتاق اليه لا ما يكون هويتها نفس الطلب للشيء و
الاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما فهاتان الهويتان ما دامتا
اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئًا منهما كيف نسبة
الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل هما في الاتصاف
بهذه الامور انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم يكونا ماخوذتين على هذا الوجه فقد
انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئًا اخر له حكم اخر بعد ان استوفينا النظر في
ذاته وطلبنا حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبايع **فصل** فان المتوقف على الممتنع بالذات
لا يلزم ان يكون ممتنعًا بالذات ان توقف الشيء على غيره بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية
بل انما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات واما ان الموقوف عليه ان كان موصوفًا كالممتنع
بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات بلزوم استحالة الموقوف بالذات
فذلك مخصوص بالموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة كما قيل واوقع منشاء ذلك ان

اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول او بعدمه ولا كاتصاف عدم
القابل بعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودًا كان او عدمًا وذلك
كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت اخر يتفرع
عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحققه في ابتدائه وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم
البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف
ولا تاخر هيهنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا اعدمه عنه هو عبارة عن عدمه في
نفسه لا عدم شيء اخر فاذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك
الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا
اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف
ذلك الوجوب بوجوب اخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان
ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها حين اتصافه
وصفه بتلك الصفة او ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق
عندنا ان المتوقف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائمًا
مستحيلًا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنًا بالذات لا واجبًا بذاته ولا ممتنعًا
بذاته كما مر وستعلم في مستانف القول ان ما اشتهر بين الجدليين ان المحال مما يستلزم محالًا
ليس بصحيح كليًا بل انما يصح جزئيًا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات و
المحال بالغير اي الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات
كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بعلية
احدهما للاخر اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والاخر معلولًا او كونهما معلولي
علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولًا موجبه والمعلول لا يكون الا ممكنًا بالذات
لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون
الا ممكنًا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام
بين الشيء وما ينافيه وهم وازاحة ولك ان تقول اذا ابطلان يستلزم مفهوم ما يمكن او
محال ما بنا فيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه
ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني
الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا وجوده بعد وجوده
هذه البعدية مستلزم لوجوده وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة اعني المقادير التعليمية
باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض
الوقوع لو كان حاصلًا في نفس الامر كان عدمه واقعًا فيها ولو كان المحقق فيها هو نقيض الشيء

عنده

كان الشئ متحققا فى نفس الامر وان الزمان لوكان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لو يكن
معدوما قبل الوجود او بعده فذلك من الاكاذيب والمفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت
كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها وآثارها المختصة لا منافية لها منافية
لاحكامها وآثارها وان اردت ان تتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شئ من تلك الامور مع
بقاء سائر الاوضاع الممكنة والواقعة على حالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشئ مع اجتماع
اوضاع اخرى ممكنة ما يوقع الحال ان هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر و
نقيضه وفرض لعدم الشئ ووجوده معا فذلك ما رأسوه فى تلك المواضع وليس فيها استيجاب
استلزام الشئ ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشئ لكون فرضه وضعا او رفعا مودما الى ما يقتضى
الوجوب بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض
اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة الفرض الذى فى البيانات الخلفية عبارة عن على
انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التى يستلزم نقيضه ولو كان
فرضه ذلك الشئ على وجه انه فرض امر واقعى لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه
وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى
يكون فرضه فرض امر واقعى وليس ما نحن فيه كذلك بل يقال فى بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك
الشئ وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشئ فى الواقع لكان عدمه متحققا
فى الواقع فاذن المستحيل المفروض فى العقل بحسب تمثل مفهومه فى الذهن يحكم عليه باستلزام
ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان فى لحاظ
الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم تبين ان المفهوم الملزوم
ليس عنوانا لشئ من الاشياء الواقعة فى عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم فتحمل الشرطية بحسب الوضع الفرضى ونفى لازمه جميعا موجبا
لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطى والعقد الاستثنائى ملزوما للحكم باستحالة
المفروض لا فرض المفروض فقط تسجيل انك قد سمعت سابقا وتحققت بان الواجب
بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان فى الممتنع بالذات و
احكم ان ما يمتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا
لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم واحد وامتناع واحد لذاتين
كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد
ظهر ان كلا من الوجوب والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات
ولا تتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل ان يكون امتناع مهية مفروضة بحسب الذات و
بحسب الغير معا [illegible] فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته

بنطرية فقد برع ان كل ما بالغير من الوجوب او البطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت
ان معنى الامكان الذاتى يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع
بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يتضح اتصاف الممكن باى منهما وليعلم وليتذكر ان العقل
كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس
كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه
اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان الشئ لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية
له فالعقل الانسانى يقدر على ادراك مهيات الاشياء وشيئياتها ولا يقدر على تعقل الوجود الصرف
الذى لا شيئية له كما فى الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذى لا شيئية له ايضا
بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما
تقرب من الاول تعالى كان يقرب فى ذلك الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع
كان يقرب منه فى الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما والمحصل القول ان من المعلومات ما
وجودها فى غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها
ما وجوده فى غاية الضعف شبيه العدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها
ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام التى فى
خيالنا عندنا لان الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما ستحققه فى
مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية
تعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانبهار ابصارها
وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثانى لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن
ادراك المدركات البعيدة والصغيرة فى الغاية فاما القسم الثالث فهو الذى يقوى القوة البشرية
على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر
النفوس البشرية فى هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس
المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذى فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور

فصل فى ان حقايق الاشياء اى الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان يكون معلومة
للبشر وربما يوجد فى بعض الكتب ان الحقايق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها
باجزائها المقومة لها فاما البسائط فلانها لا يعقل حقايقها بل الغاية القصوى منها تعريفها باللوازم
وآثارها مثلا ان يقال ان النفس شئ محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة
النفس ومهيتها فهى غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف فى مهيات الاشياء انما وقع
لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقايق
الاشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول

كان الامر كذلك لما كان شئ من صفات الحقايق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القايل
لم يفرق بين العلم بوجه الشئ وبين العلم بالشئ بوجه فان الاول لا يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية
ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلاً عن لوازمها الغريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعاً للقضية
المتعارفة لكن يسري الحكم عليه لشئ الى افراده الحقيقية بالذات دون افرادها العرضية ولوازمه
او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشئ بالذات الى شئ اخر بالعرض لا يوجب ان يتعدى
منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما
يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار مهياتها اللهم الا في لوازم المهيات من حيث هي هي والتمثل
في الذهن من الموجودات الخارجية هي مهياتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها
العينية كما سبق فالمعلوم للعقل مهية الشئ والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني فلا
يلزم من تعقل شئ من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا
يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الحقايق البسيطة يمكن ان
يكون معقوله وبرهانه ان المركبات لابد وان يكون تركيبها من البسايط لان كل كثرة فالواحد
فيها موجود وتلك البسايط ان استحال ان تكون معقوله كانت المركبات غير معقوله بالحد ولا
يمكن ايضاً ان يكون معقوله بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشئ باللوازم وتلك اللوازم
ان كانت بسيطة فهي غير معقوله وان كانت مركبة وبسايطها غير معقوله فهي ايضاً غير معقوله
وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسايط لا يصح ان يعقل يوجب
القول بان لا يعقل الانسان شيئاً اصلاً لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي بط ظاهر البطلان فالمقدم
مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقايل ان يقول من اعترف ان المهيات المركبة معلومة لا يلزمه
تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسايطها الحقيقية اذ لا تم ان معرفة الشئ المركب
عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشئ المركب
لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضاً لاحد ان يقول لا نم ان معرفة الاشياء
المركبة لابد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه اخر لا
بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة اثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام
الى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسايط او مركبات انما
يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقايقها ومن قال ان البسايط غير معقوله اراد انها غير معقوله
بحقايقها وبحسب كنهها لا انها لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والمكنية
وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من القايل بعدم كون البسايط غير معلومة ان كان
المراد من البسيط مفهوماً بسيطاً او موجوداً بسيطاً فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود الخارجي
بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له في ذلك بماله وجه كما مر سابقاً من تحقيق بالا

الوجود وان اراد به ان العقل لا يعرف مفهوماً من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان
العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي وما وغير ذلك فاما ان يكون
المعقول له من كل شئ مفهوماً مركباً او بسيطاً فان كان بسيطاً فهو ما كنه شئ بسيط او وجه
فعلى الاول عقل كنه ذلك الشئ البسيط وعلى الثاني ايضاً عقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم يعقل
كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه اخر وذلك الوجه بوجه اخر وهكذا فيتسلسل الوجوه
وتعقلاتها الى غير النهاية او يدور فيلزم ان لا يعقل شئ اصلاً واللازم بط فكذا الملزوم وان
كان مفهوماً مركباً كان المفهوم البسيط جزؤه لا محالة لاستحالة تركيب المفهوم من مفهومات غير
متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققاً
لان الكثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من وجود الواحد لانه مبدأها واعلم ان الشيخ
الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر
ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد
منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا
العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضاً حقايق الاعراض و
مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في
موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول
والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصية الادراك والفعل فان
المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئاً له خاصية الادراك ولا نعرف الفصل
الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في مهيات الاشياء لان كل احد يدرك غير ما يدركه الاخر
فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا انه مخصوص من خاصية له او
خواص ثم عرفنا لذلك الشئ خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولاً ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر
في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها
او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا راينا جسماً يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركاً وراينا حركة
مخالفة لحركات ساير الاجسام فعرفنا ان له محركاً خاصاً او له صفة خاصة ليست لساير المحركات
ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازماً لازماً فتوصلنا بها الى انيتها الى اخر كلامه اقول تاويل كلامه
ما او مناه اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا
على ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها الا
بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشيا عندنا عين صورها الخارجية فهويتها لا تعرف الا بمفهومات
وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت داخلة في المفهوم المركب الحدي
المشتمل على ما يسمى جنساً وما يسمى فصلاً الا انها خارجة عن الوجود الصوري الخارجي

يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفا ما معناه ان فصل الحيوان ليس
مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها قوام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول ساير الانواع
والاجناس والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا الا انه غير محمول على النوع المركب
والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضوع يعلم
ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف
اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه **فصل** في اقسام
الممكن: الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل
ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود لذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في
نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء اخر بل اما واجب الوجود لشيء اخر كالصور للمواد والموضوعات
للاعراض او ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما
ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه عن علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام محتاج
الى بيان مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته وانه واجب
الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال ان يخص
صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يخص بعض المستعدات بالفيضان منه دون
بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا بخل لكن البرهان قائم
بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم
بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة
والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في
المهيات والاستعدادية في القوابل لجميع الممكنات مشتركة فان لها امكانا في انفسها ومنها
فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها عن واجب الوجود فوجب ان يكون
موجودة على سبيل الابداع من غير تخصص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون
امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس كامكان
العقل الاول اذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يحصل في
امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس
الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا القياس في ساير المبدعات وسياتي لك ما
في هذا المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع
ذلك من شروط اخرى زايدة على اصل المهية حتى يصير مستعدا لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن
قسمان من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونه بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده
ولا من فرض عدمه محال والاخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص

في ذاته

من وجوده وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى
اخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما ستعلم في مباحث القوة والفعل
ثم اعلم ان تلك الشرايط لا بد ان يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا
يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة
لا ينتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات
الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعد وذلك
هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك **فصل** في تحرير محل النزاع وتحديد
حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق
بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره اياه والاثر المترتب عليه
هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولاً ومجعولاً اليه ومن ظن ان ذلك يرجع
بالاخرة الى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد كنفس التلبس والصيرورة او الاتصاف او نحو ذلك
او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف وغيرهما في النحو
الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملحوظيتهما وآلة لملحوظية احدهما بالاخر
لا على وجه يصير ملتفتاً اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على
التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث هي في حد ذاتها
مهية من المهيات ذهنية او خارجية استونفت القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى الجاعل
ام تستغني عنه من تلك الحيثية ويفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك
هو البرهان النير نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من
الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء اي شيء كان والتصديق نوع اخر منه يستدعي دائما طرفين
وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور
حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً ثم ان الجعل المؤلف يخص
تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلله بين الشيء و
نفسه او بين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان والانسان حيوان لان كون الشيء اياه
او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل ليست قول حصول نفس الشيء
او نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو مقدم حريم التنازع بين اصحاب المعلم الاول
واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم
عن نفسه خلافاً لطايفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور
المشائين ذهبوا كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفسره المتأخرون
بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لان الاثر الاول هو مهية
الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم
عن الجاعل وذهبت الطايفة الاخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين على ان اثر الجاعل
وما يبدعه اولاً وبالذات هو نفس المهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية المهية افاضة من

لملاحظتيه م

الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان
كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر اخر فانه اذا اصدر ذات المعلول كمهية
الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى الجاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي
بعد صدورها عن جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان بنفسها
على نفس الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل فيكون هذه النسبة ايضا محتاجة الى الجاعل
ومجعولة له وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية لانا
نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين الاحتياج الناشي منه بالعرض وعلى سبيل
الاتفاق فان صدق الذاتيات ولوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير موثر بل جعلها تابع
لجعل الذات وجودا او عدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعوله بنفس ذلك
الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعوله بالا جعل الثابت
للذات وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتيه والفرق بينهما
الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يفعل مهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان
وحيوان وقابل للتعلم لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني و
تلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعوله معين بجعلها ليس
معناه ان كون الانسان انسانا او حيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما
راموا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات
والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال
قاعدة مجعوليه الوجود عند المشائين في صيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها
وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا
او وجودا على الخلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** في الاشارة الى مناقضة ادلة
الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يوردوا الخلافهم حجة على صحة شيء
من المذهبين بل الظاهر ان كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم اذ لم يجد في كلام الاوايل
برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون
الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلايل يبتني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا
فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال
الانسان موجود وحادث او معدوم وزايل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل
الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتاييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكالات
في مباحث الوجود ومن المتاخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود
[illegible] لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر

البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة صالحة لعلية كل وجود
فان الماء مثلا اذا اسخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادي
المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث اولا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها
لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا اوجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط
من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرايط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود
السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود
السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو
كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لان المهية قابلة والفاعل فياض
والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المع ويلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول
كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك بط بديهة الضرورة والعيان
فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهيه وكل ما
يتوقف على الغير يستدعي سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها
فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القايل وهو مختل البيان متزلزل البنيان من
وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم و
التاخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوايل هذا الكتاب ولو كان الوجود مهية كلية نوعية
يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن
ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا فهو ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل
اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين
بتلك المهية لا بسبب زايد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية وادراكه يحتاج الى تلطف في
السر فالوجود بما هو وجود وان لم ينضف اليه شيء غيره يكون علة ويكون معلولا ويكون شرطا
ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل
ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمايم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي
علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا
كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون عليته لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جايز لان الوجود
حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المع الاول من وجود الواجب لجاز
صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم
مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفع القول
بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان المستحيل
ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود متشخصة [illegible]

مكن في الممكنات اي غني ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة
له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان قوله مهية الشخوية اذا لم تتوقف على شرط وعلة يجب
دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا او المهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح
فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود
يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية
للوجود بل الموجود في الخارج على مذهب ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة
معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من
الوجود ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها
من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناك مرارا **فصل**
في مناقضات ادلة الزاعمين ان اثر العلة هو صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتأخرين على اثبات
مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة
الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت
كونه زائدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الموجود وهذا
الاشكال المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق
وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشيء عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان
كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم
عن نفسه وربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو في حد ذاته
ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه
فالمخرج الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في
الامكان ليس كما تصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن
الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات
ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن
الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نحو التوقيت لا التقييد والحاصل ان
المهية لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت
عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف وصدق عليها الموجود
بملاحظة كونها صادرة اي بسببه وحينه وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من
اقسام السبق ساق اليه البرهان ويسمى السبق بالمهية وذاتيات المهية ايضا لها تقدم بالمهية
عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم
جواز السلب للمهية مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشيء

الممكن

على

على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت
المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية نفس ذاته الازلية السرمدية
من دون توقيت وتقييد وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى ولم يكن هو
الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق في
المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم
العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية
المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا
الوجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور
الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد ادام الله تعالى علوه ومجده من انه لما كان نفس قوام
المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فقد حدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها
عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو
باطل فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية عليها
وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة ومخرجها منهما
الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارة الشيخ
نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب **بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم** اعلم ان مدار حججهم
ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية
ونظائرها ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقايق
والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق بين القبيلين مما لوحنا اليه آنفا
وستتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نسلم ان
مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن
الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان
الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة
الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقا لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان
لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان بحيث
يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء اخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى
نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان الذاتي للشيء ما
يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور
المهية عن الجاعل لانا نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون له دخل
مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن عاد المحذور وهو الانقلاب في الامكان الذاتي

على

الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذاً فيكون داخلاً في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود
فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهيه وتلك الحيثيه فليكن في وجود
المهية تلك الحيثيه فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهيه بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى
السالف ذكره وافضل المحققين الدواني مع شدة تورطه في كون المهية من حيث هي اثر الجاعل
دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى
في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته
اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
ومعنى كون غيره موجوداً انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل
يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف
الاول ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس
عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره
ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ
انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما
سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره
انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو
المنقول عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهيه كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها
مرتبطه ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طايفة من المتالهين والاول بط عند هؤلاء والثاني
بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فثبت
عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق آخر في فسخ هذا الراي لو كانت
المهية بحسب قوامها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوماً لها في حد نفسها فيتقدم عليها
تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور المهية
مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع
قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست
الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق
مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمت المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول
عن الصوفيه في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلاً لم يكن شيئاً من
الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء القوم المهية
مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية

كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية اي صيرورتها بحيث يصح منها
الحكم عليها بالوجود لا نفسها فانها من حيث هي هي ولا يلزم الانفكاك المذكور طريق آخر المهيات
الممكنة والطبايع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم يكن كلية اي معروضاً للمفهوم الكلي
في العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً او انتزاعياً
عقلياً لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل نسبة واحدة فما لم
يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل فالمجعول اذن اولاً وبالذات ليس نفس المهية الكلية
بل هي مع حيثية التعين او الوجود او ما شئت فسمه لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل
لا بامر ماخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يمشي ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحو
من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث انه
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعيناً موجوداً لكان واجباً
بالذات لما مر واذ لم يكن كذلك فمن البين انه اذا لم يكن بحسب نفسه متعيناً موجوداً لم
يصر متعيناً موجوداً في الواقع الا بتغير ما عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حينئذ لوجود
على ما كان عليه في حد ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعيناً موجوداً او لو بالغير
والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان
لم يكن كذلك بعدية ذاتيه والاول بط عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع
بالذات طريق آخر القايلون بالجاعليه والمجعوليه بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات
اموراً اعتبارية لكون الوجود امراً اعتبارياً عندهم فليس للمؤثر والمتاثر في سلسلة الممكنات
الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزمهم كون المجعولات وخصوصاً ما سوى المجعول
الاول لوازم المهيات ولازم المهيه عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلاً تامل تنبيه
عرشي ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من الفلاسفه
الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون على ان الواجب
تعالى والعقول والنفوس ذوات نورية وليست نوريتها ووجودها زايدين على ذاتها فيمكن
حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب على ان مراده اعتبارية
الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء
او ان يأول احتجاجاته على عدم اتصاف المهيه بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج
للمهية ما لا على امتناع قيام بعض افراده به وانها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية التي
هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا
بالشدة والضعف وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر سواه

كان جوهرا نوريا او جوهرا فاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك
ثم تنبيها الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور
لا يرد عليه في باب بعد صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا
بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون المجعولات امورا
اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين فان حقايقها شخصية
لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب
الوجود من كونها في تلك المرتبة من مقوماتها يمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما
قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته
بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات
التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها
غير معنى شيء من الوجودين وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التي
هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب مهيتها الكون
المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذلك
لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها وبمعنى
امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم او الصدود واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما
وبمعنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم
يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن نفسها هذا
بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها اصلا ومناط العلية
عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح
التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم
هو الوجود الواجبي الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا فقر له اصلا والوجود كما علمت
لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور
العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه
في بعض فاذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا
بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين
حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم
ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فقد
ظهر ان المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى
كونها متشخصا بتشخص زايد على ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد

عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية وهي مما تقبل الشركة
الكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب
الثاني فانها لا يكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقيقة ما
ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة
بذمائم الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم
يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالعوائق
مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والزاما بتقدم مهية العلة على
مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل
الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر
المعلول وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه الشكوك
ان شاء الله تعالى في حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو
مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حد ذواتها بالفاعل وقد بينا
ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة بخواص الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود
مهية تقتضي لذاتها تعلقا بمهية من المهيات من دون الافتقار الى تخلل جعل بين المهية وبينه او لم
يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عند المشائين
بالمعنى الذي حققوا من متعلق الهيئة التركيبية قلت فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل لا بد
يجب ان يكون امرا موجودا او الاتصاف باي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثر الجاعل والثاني
ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت
المهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او
بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل
اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى مهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن
بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود ون المهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج
عنها فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية
ماخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من اول ملاحظته اياها خارجة عنها وعن مرتبته
قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية
وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في
نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم
الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا
الوجود ثم العقل ينتزع منها المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفسه

الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود
الحقيقي فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في الاصل والاعتبار تنعكس حالهما عند الجمهور
وهنا مما يقضى فيه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان
تاثير القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس
الموجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل
من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل ولا نقول هو سواد
منه او عرض منه انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود
بنفسه لا بامر عارض كالاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء
وهذا القايل غير قايل به بل الوجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور و
لا شك ان الوجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتبارا محضا قال بهمنيار في كتاب
التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقية لا افادة
وجود فان للوجود حقيقة وهيئة وكل هيئة مركبة فلها سبب في ان تتحقق تلك الحقيقة لا في
حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقومه انسانا واما في حمل الانسان
عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون
معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونفس المعلول
ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت
معه الخطوط الثلثة لا محالة فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول تصورت معه العلة انتهى
قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود
حقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل
الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب
حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصوره فذلك بدونه واعلم ان مراده من المهية المركبة
المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة شك ودفع
ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان
تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة
المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدا المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود
السخونة دون مهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود
البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فلزم فيضان وجود السخونة
عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا
يلزم حصول كل شي عند كل شي وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان وانت بعد اتقان

الاصول التي سبقت منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فتذكر تنبيه اخر
يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اقاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير
من الناس لما يسمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم
يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا
القول لانك لما تاملت الموجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات وموصوفات
وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف
الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي
ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي
متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري تعالى ابدعها مختلفة باعيانها
لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد و
البياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما
مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا لصفة
فيهما بل لذاتيهما اللتين هي عينا وجوديهما هذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل
ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسياتيك زيادة بصيرة توضيح
فيه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود
بنفس ذاته والفايض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا مهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها و
بينه تعالى قال الشيخ الرئيس في بعض رسايله الجعل الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو
كان ذلك في ذاته تاثير الغير لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل
ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في
المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته
في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة
فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة
الواقعة في المراة لتجلي الشخص الذي هو مثاله ويقرب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال
مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط
مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين
بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك
ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها
وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يحد السكين
بان يضع في جوانب حده مثال ما ناسبه وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقد

بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في ظرفه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها
يباينه وينافيه اذ لو كان بكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه فكان نوراً محضاً
ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه لان نقيض الشيء لا
يكون صادراً عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجوداً والجهة الاخرى الظلمانية
هي المسماة مهية وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل لا
فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنه ولو كانت منبعثة عن
الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاج الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من
النور يشابهه من حيث ما فيه من التنوير ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة
الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك
توقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة مهية في المعلول فثبت صحة قول من قال
المهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان المهية ليست الا ما به الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره
من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسايط منزلة المادة
في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسايط الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث
قال والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته
فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب
الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج
تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة
من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى المهية
استناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى فرق وكذا بين معنى الامكان
في الموضعين كما ستطلع عليه انشاء الله ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل
فقد الحقوها بواجب الوجود وجعلوها اليه في الاستغناء عن العلة لان المهية انما كانت غير مجعولة
لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلاً ما وهي في انها مهية لا تحصل لها اصلاً الا ترى انها متى
تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة ح لان الممكن متعلق بالعلة
وجوداً او عدماً والواجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصيل والصمدية
كيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل فافهم ولقد اصاب
الامام الرازي حيث قال ان القول بكون المهيات غير مجعوله من فروع مسئلة المهية المطلقة و
انها في نفسها غير موجودة ولا معدومة تفريع احتياج المهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس
والفصل او كالمادة والصورة احتياج تقومي بحسب تقرر قوامها من حيث هي لا بحسب قوامها في حد
واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقاً او

بحسب نحو من الوجود والاخريان علتان لوجودها فاذاً نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار و
الصدور الى المهيات لا تصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم والتقوم بحسب
نفس المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين
موقع التصديق وموقع التصور بحسب الظرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفا في اول
فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك
المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في ايقاع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة
التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي عدمه ووجوده فلا يقع في المفرد كفاية
من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حالة له واما التصور فانه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد
واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولاً فلانه منقوض بافادته التصور فان المقدمات
جارية فيها واما ثانياً فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده فالذي
من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادته التصور نفسه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل
ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم مما ذكرنا الفرق بين
الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود
لا بحسب المفهوم والتصور اذ المط التصديقي النظري مما يتصور ولا قبل اقامة الحجة عليها من
دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المط مباديه
التصديقيه وينتقل منها اليه ثانياً بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود المهية
في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوائل الاوليات الى
جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المط التصوري وخصوصاً الحدي فاحتياجه
الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج ذاتي وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور
والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود وبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع
التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضاً بادنى تامل وتدبر **فصل** في ان الوجود هل
يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلاً من التزايد
والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقوله هو ان يكون للموضوع في كل آن
مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقوله يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة
نوعية او صنفية او نحو اخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقوله في نفسها
وهو فاسد لان معنى التسود مثلاً ليس ان سواداً واحداً اشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة
في التسود نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائد ليست فيها الناقصة
ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقيه وينضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن
سواداً فانما اشتد السواد في سواديته بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه

سواد آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان وهو محال
واتحاد الاثنين من السواد ايضاً غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان
انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء
سواد وانضمام اخر اليه بل بانعدام ذاته الاولى عن الموضوع وحصول سواد اخر اشد منه في
ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في التضعف اذا تحقق هذا فعلم ان لا
حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثره بتكثر موضوعاته فقط
فواضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقاً ان الوجود ليس عرضاً قائماً بالمهية
بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يسوغ تبدله
مع بقاء ما هو عينه جعلاً وتحققاً اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضاً يلزم من
الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركاً لان المتحرك ليس له تلبس في ابعاض
زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشئ فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور
الجوهرية وموقف هذا الكلام اخر سيرد عليك تحقيقه انشاء الله وهم وتنبيه ربما يتوهم
انه لو كان معنى وقوع الحركة في شئ ما ذكر لزم ان لا يتحقق حركة في مقوله لان الانتقال من
فرد مما فيه الحركة الى اخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالى
الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين فيزاح بان تلك الافراد
ان لم يكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اى آن
فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم
ان لا يكون للمتحرك الاينى في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة واجاب عنه العلامة الدوانى بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالمتوسط
بين تلك الافراد وذلك المتوسط حالة بين صرافة القوه ومحوضة الفعل والقدر الضرورى
هو ان الجسم لا يخلو من تلك الاعراض والمتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس
ضرورياً ولا مبرهناً عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك
في الاين ما احاط بجسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال
وايضاً الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلاً فالحق
في المقام ان افراد المقوله التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية
هي معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها
كما رآه بعضهم فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير
ذى هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة
النقط المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقوله حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض

اصلاً واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بمجرد
الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالى الآنات او الآنيات ولا انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آنى بالفعل حال الحركة فضلاً عن تتالى الآنيات
او كونها غير متناهيه وليس لك ان ترجع وتقول فلنكن في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه
المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط الحركة والفرد الزمانى من الشئ
لا استمرار له اصلاً لا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكول الى تحقيق
مباحث الحركة والزمان انشاء الله تعالى **فصل** في الشدة والضعف لعلك كنت
مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما
بتمام مهيتيهما من دون اشتراك ما جوهرى بينهما او بشئ من سنخ المهية بعد اشتراك في
ما جوهرى بينهما فالمشترك جنس والمعينات فصول ومحصلات لطبايع نوعية والتركيب
تركيب اتحادى او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمحصل لافراد صنفية
او شخصية والتركيب تركيب افتراقى ولا اجدك مما تفطنت هناك بقسم رابع ذهب اليه
فلاسفة الاشراق يفتتح بالحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام المهية ولا ببعضها منها
ولا بلواحق زايدة عليها بل بالكمال في نفس المهية بما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس المهية
مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراء ما لها العرض بالقياس
الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين
الفريقين فاحتجت المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملاً على شئ ليس في الانقص
فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شئ كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما
واما زايد عليها فلا يكون الا فصلاً مقوماً او عرضياً زايداً وهذا الاحتجاج مع قطع النظر
عن انتقاضه بالعارض ردى جداً بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت قد
قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين شيئين لا بما يزيد عليه وايضاً الاختلاف بين السوادين
مثلاً اذا كان بفصل فالفصل الذى يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم
يكن مميزاً له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذى هو جنس لهما على هذا
التقدير ولا شك ان الفصل عرضى لمهية الجنس ومفهومه خارج عنها فاله بالقياس الى مهية
الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذى
معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجابوا عن ذلك بان
الذى يقال بالتفاوت على الافراد هو العرضى المحمول كالاسود على معروضات بعد الافتقار
كالسواد مثلاً لا على اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تماميه في حد فرديته الغير
المشترك وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضاً بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت

بين افراد المبدا اما القياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها
الشديد والضعيف مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين
شدة وضعفا في حد هويتيهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت مهيتها بحسب ملاحظة
العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنها تما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت
بحسبها لا بد حينئذ ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد
والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما
هو بين الجسمين المعروضين لهما قول بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين
المبداين موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف
صدق المبدا على الفردين بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت
هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط
فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت
انما هي الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود
الثلث للزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك
بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك له انما هو الذهن فما يبقى
عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص
والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون
البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض قلت الكلي
الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان المهية التي اذا جردت عن
الزوايد يكون متفقة في جميع الافراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات والمشككات ليس
من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص واشخاص متعددة لو امكن
وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في
الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الحاصلة
في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس
الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشتركة في سنخ واحد مبهم غاية
الابهام وهو لاجل الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها ولاجل الابهام الناشي فيه عن الاختلاف
في الافراد بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابط الاختلاف التشكيكي على انحاء هو
ان يختلف مقول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاشدية الجامعة للاتم
والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في
اربع مقامات الاول ان الثلثة او الثاني بالقياس الى افراده يمتنع ان يكون متفاوتا بنحو

من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن
ذهب الى امتناعه من المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في
الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد نقل عن ان الانوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والاقدمين
بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية
والاضعفية لم يوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف لكون منشا الاختلاف خصوصيتها
الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب
الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم
يسم باسم واحد من انحاء التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف
والكمال والنقص يختص في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا
الى ولى الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر منهما في
الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة
لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست تختلف بالذوات
ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وقد مر ايضا ان الجاعلية
والمجعولية لا يتحقق الا في الوجودات دون المهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس
هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات
التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان
اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها
ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات وهو ان المقدار
التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا بفصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما تقسمه
فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزايد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى
في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه
وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السواد
فصلا كان او عرضا فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في
المقدارين الزايد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان
كان قيدا فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدار المختص بكل منهما في حد
فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن
طبيعة المقدار تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من الطول في
القصير الخطين اذا لوحظ من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا امتداديا في
في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ منتسبا الى الاخر كان

الازيد منها طولا لا اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا ولست اعني ان كمية لا يكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا يكون اشد وازيد في
انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني اطول
انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وكذا الحكم العدد وقال
فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا الطبيعة السوادية
والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نسق واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد
لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف
بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى اخر وكل ما يعرض مثل لسواد فهو لا يقبل
الاشد والاضعف في حق نفسه بل انما عند ما يوخذ بالقياس فلذلك كان يتقابل الطرفين بعد
الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى
الاشدية والازيدية يرجع عند هولاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل
بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور
آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف
كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الآثار كثرة وقلة فقالوا ان مجرد ذلك ليس تشكيكا
بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤول بالحقيقة الى
الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما
ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد
ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل
حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهولاء هم الذين
يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون
جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا لا شيء من الاجناس واقع
بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم
لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست ذات افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في
غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة
كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد
الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات و
غيرهما ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متشخص له هوية اتصالية من مبدا المسافة الى
منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب الماهية النوعية وقد ادعوا
براهين على هذه الدعوى في ابطال راي ذيمقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب

الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحد في الماهية النوعيه ولا استحاله في ان السلوك
الاشتدادي يتادى الى شيء مخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقه ولكن ليس حصولها من جهة
كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك
بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او
بياض ضعيف ولها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف
قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة
هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى فقوام العرف لا يابى ان خط كذا اشد خطية من خط
كذا كما يابى سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكذا لا يابى هذا الخط من ذلك كما يقال هذا
اسود من ذلك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص
قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة و
القلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم
العقلية وليس من داب الحكيم اقتناص الحقائق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس
العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه
اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان
هذا الخط اطول من ذلك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم
المنفصل اعتمدوا في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا
ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد
فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك فقس حال الضعيف منهما وقد فرق بعضهم بين الشدة و
الزيادة ان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية او العددية فان الطول لا ينتهي
الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجريهما فينتهي
الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ويرد اولا المنع من ان الكيفيات تنتهي الى حد لا يمكن الزيادة
عليه بحسب نفس الامر وان كان الذي في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود
ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم مما لا
تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما صنف آخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية
ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص مما يبقى فيما صحت له الاشارة
الى قدر به المساواة وقدر يزيد او الى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زايد والاشد و
الاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال هم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات
دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم
بالثلثة ولا الثلثه بالاثنين واذا فصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فيها التفاوت

الذي يتصور بين الثلثه والاربعه فباي جزء من الاربعه يقع المساواة وباي منها المفاوتة كيف
يتاتى تعيين قدره التساوي والتخرب التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت
الكيفي والمقداري والعددي يسمى باسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان مابه الفضل
في الكم المقداري بعض هو هو من هوية كاملة منه متحد الحقيقة مع هوية ناقصة ومع
مساويها من تلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية
تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي
الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء هو هو منها او موجود فيها بل
بكلية ذاتها الخاصه وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص
طبيعة جنسية ويكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون ما
منهما بنفس حقيقة المختصه وكليه ذاتها الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزء المباين في الوجود او
الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعيه وكذلك
الكثرة والقله مع ما ذكرنا من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التحصلات
وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان
يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقله
وفي ما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الان ههنا جامعا بين الجميع وهو التماميه في نفس
المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس
وافلاطن ومن بعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا به
انها معلوله لتلك اذ المع كظل لما هو علته والعله جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من
قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقايق الخارجيه على ما قررناه فتقدم العلة على المع بمهيتها
الحقيقيه والجوهرية اشارة الى كماليه في القوام والاستقلال فاذا استفيدت جوهرية المع من جوهرية
العله فكيف يساويها في الجوهرية بل لابد وان يكون جوهرية العلة اقدم من جوهرية المعلول ولا معنى
للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة
المبالغة ام لا اذ الحقايق لا يقتنص من الاطلاقات العرفيه هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي
في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى
كيف ساوتها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو قوله ان الاولوية والاشدية في
ما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما
هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي امر من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ
لا معنى الاشد القدرة على المماثل ونحوها بل الاتم والاكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا
فقد تبين لا معقول لشيء وقال في حكمة الاشراق متحدة كالحيوان باز جسم ذو نفس حساس متحرك

بالاراده ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لاشك ان الحساسيه والمحركيه فيه اتم
فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضه مثلا فبمجرد ان لا يطلق في العرف
ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر ان ذاته اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها
كله بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل
بل هما من الاثار والخواص العارضه وانما الفصل مبدأهما حسبما استتبع له من الالات والجنات
ورفع العوايق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة
لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه امارات للفصول وثمرات
منها ولانها امور منبعثه عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقيه ولذلك يوخذ في
حدودها كما يوخذ البناء في حد البناء قرابة تلك الاثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها و
تحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى الغير وقد يكون
بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين فتحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث
كونهما مضافين الى شيء اخر فيوخذ الملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول
وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره يوخذ في تحديد النفس لا
من جهة انها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتيه والنفسيه
ما يتصور بينهما المغايره والمفارقه كالنفوس المجرده تخالف الحد من جهة الماهيه والذات للحد
من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض
القوى والنفوس حيث ان حقيقتها وانفسها عين كونها محركة لشيء ومتعلقة بشيء فالحدان
متحدان فيها من غير اختلاف ولابد في تحديدها من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان
وكما ان كثرة الافاعيل البنائيه يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة
الافاعيل التدبيريه يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديد كامله اذا تمهد هذا
فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجوداتها في نفسها
وجوداتها التعلقيه باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحد منها بحسب احد
الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان
الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة
القوة الفاعله من حيث كونها قوة فاعله وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها و
معلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتيه لحقايق الاجسام الطبيعية المخالفة بالقوى
والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهرها الذات يوجب
التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه بحث وتعقيب ومن الابحاث
التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه

بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه منتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض
وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم
بعض افراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنساً لها وقد
اجابوا عن ذلك بان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما
ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتأخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم
والآخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهنا لا يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال
الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم
على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضاً ومثال الثاني تقدم الانسان
الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتأخر ليس في معنى الانسانية المقول
عليهما بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو الوجود او الزمان
وما به التقدم والتأخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر فنقول كلما تحقق علية وتقدم في شيء من افراد
نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للآخر لان يقتضي الآخر
بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي وكان الفرد الذي هو سبب سببيتها
نفس معناه ومفهومه بل سبب السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ماهيتيهما
فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله
على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك
العالم اقدم واقوى بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على
الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء آخر بل الجوهر العلي احق
واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهراً فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر
زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسوية في الجميع
فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتأخر فيها وكذا الكلام فيما يشاكل ذلك من تقدم افراد
ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مندرج بوجوه منها ان فيه وفاقاً فيما هربوا
عنه واعترافاً بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف التقدم والتأخر بنفس الماهية عن افراد الجوهر
او الكم الى افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان
يقال تقدم افراد الوجود بعضها الى بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم
والتأخر بين افراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة
لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها الى بعض اذا كان لا لاجل ان حقيقتها
حقيقة تقتضي التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور وقد منعتم
[illegible] كون الجسم مفيداً لوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى

العلة

العلة كالكرة التاسعة مثلاً على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول
مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات
بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم
ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه وجه المنافاة ان كون
بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما ذكروه
لاستلزم في ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم
في علية افراد الجوهر بعضها البعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات
على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل او الغاية لكنه غير
جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا
من وجودهما فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهراً وكما انهم يقولون ان حمل الجسم على الانسان
بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط
جزئيه وفيه تأمل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلي متفاوتاً في حسب افراده
المتباينة الحقيقية واما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا
التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي
كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان بالقياس
الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من
التفاوت لا يسمى تشكيكاً اذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول
انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية و
اذا اخذت بشرط لا شيء يكون اجزاء الوجود كما سيجيء في بحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس
او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة وصورة فجزءا الجسم ان اخذا على الوجه الاول فجوهريتهما
متقدم على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر
من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثاني فكل منهما وان كان مبايناً للجسم لكنهما ليسا
مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما متقومان لوجوده
فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها

فصل في الماهية ان الامور التي تلينا لكل منها ماهية وانية والماهية ما به يجاب عن السؤال
بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم فلا يكون الا مفهوماً كلياً ولا يصدق على ما لا يمكن
معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشيء هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظي فلا ورود والماهية
بما هي ماهية اي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية فالماهية الانسانية مثلاً لما
وجدت شخصية وعقلت كلية علم انها ليس من شرطها في نفسها ان يكون كلية او شخصية وليس

الحيثية

ان الانسانية ذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او
كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم فى ساير المتقابلات التى ليس شئ منها ذاتيا او ذاتيها و
سلب الاتصاف من حيثيه لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشئ الا
لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا
لم يكن للممكن فى مرتبة مهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشئ عن
النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه فى الواقع لان الواقع اوسع من
تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها فى مرتبة
وجود الاخر وعدمه على ان نقيض وجود الشئ فى مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان تكون
المرتبة ظرفا للمنفى لا للنفى اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان
الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو هو موجود
او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى
ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شئ منها او نقيضها فى نفس الامر و
لا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب
بالايجاب فى لوازم المهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون
الجواب بالايجاب العدولى لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل فى السلب تقديم الرابطة
عليها وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة
كقولنا الانسان اما واحد او كثير او اما الف او لا الف لم يلزمنا ان نجيب لشئ وان اجبنا اجبنا
بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب
العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذلك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية
الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددى لا يجوز
ان يكون فى امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا
ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته
نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة اباء الى ابناء فهو المعنى الذى
يعرض له انه كلى فى الذهن يوجد فى كل واحد وليس كل واحد انسانا بمجرد نسبته الى انسانية
تعرض مجازة عن الكل بل لكل واحد منها انسانية اخرى هى بالعدد غيرها للاخر واما المعنى
المشترك فهو فى الذهن لا غير **فصل** فى الكلى والجزئى الكلى على الاصطلاح الذى معناه
بحسب ذلك انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة ممتنع وقوعه فى الاعيان فانه لو وقع فى الاعيان
حصلت له هوية متشخصة غير مشار اليه فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة
الموجودة فى الذهن ايضا كذلك متشخصة بامور كتشخصها بالنفس وتجردها عن المواد

والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية فى نفس جزئية
فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة فى ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى
اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها
بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة
لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية او ذاكية غيرها صالح
فى الوجود فهى وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت
ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هى عليها او تاخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعة فى
الاعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا
الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجة فيسمى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا
انسانيا حصل فى ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا اخر منه لا
يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كقابلية من طوابع
جسمانية متماثلة يقبل شيئا من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليه واذا قيل فى الكتب ان
الكلى واقع فى الاعيان او مشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التى يعرض لها اذا وجدت فى الذهن
ان يكون كليا والاشياء المشتركة فى معنى كلى يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك
ان كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس المهية كالسواد والسطح وان لم يكن الاشتراك فى عرضى
خارج فقط فيفترقان بفصل ان كانت الشركة فى معنى جنسى او بعرضى غير لازم ان كانت الشركة
فى معنى نوعى اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق فى الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز للاخر اللازم الشخص
لا لازم النوع او بتمامية ونقص فى الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتاخرين فى
وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشئ بمعنى كونه ممتنع الشركة
فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زايد على المهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك
فيه فالمشخص للشئ بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك
الشئ كما ذهب اليه المعلم الثانى فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو
الوجود الخاص للشئ فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان
الامتياز فى الواقع غير التشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عام والثانى
باعتباره فى نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا فى نفسه
حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا فى نفسه ولا يبعد ان يكون
التميز يوجب للشئ استعداد التشخص فان النوع المادى المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة
الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ
بجهة العلم الاحساسى والمشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا ان كل موجود خاص

يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع
للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كلي
مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متأصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا
الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية
له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود
اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف
بان كل واحد من هذه الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فمن اين الهوية
العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته كما مر فاي شيء فيه
موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل شخص بجزء تحليلي لا يمكن
حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل
فهو ايضا صحيح فان الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص
وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل ذلك المتشخص لكن كلامنا
في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيء باسناده
الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل
الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها فبالوجود ترتبط كل شيء الى علته وهكذا الى
ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل العلم
من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس في المتشخص مقوما مشتركا فان المقومات لذاته لا تمنع
الشركة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة
فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى لها
في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم تختص المادة
الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا
غير كافية لتميزه فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين
وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حل ما ذهب اليه بهمنيار من
ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز
الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلا لا
مع بقاء الشخص بان التشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده
ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص
المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يتمايز
كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر

ليس بدور وانما الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على امتياز الاخر
واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين
بحث وتعقيب قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد
المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة
المحل جزء منه عن جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان المسمى بالزمان
حقيقته متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص
يوم كذا بالتقدم على يوم كذا او لم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع
الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا او متميزا
عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وتحقيق ذلك
ايضا حقا شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها
مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات
النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المقولات يتشخص
بذاته الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع
وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع
عن وضع اخر كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من
انه انما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود
وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعوارض لاحقة
في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبالعلاقة التي
بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في الفرق
بين الجنس والمادة وكذا بين النوع والموضوع ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور
معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زايدا عليه فيكون جزءا
لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل و
هو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه
لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك
قد يكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات
وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به وتصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف
اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير محتملة باعتبار
انضياف امور يجعله لكل واحد منها احد الحقائق المتحصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهي
في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هنا نشأ الاختلاف في

كون وحدتها نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت
لا بشرط شي حصل لها ابهام جنسي بالقياس الى الصور النوعية المتضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ
بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به
كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي وان لا يكون كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان
متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول ايضا فيكون محمولا ولا يكون جزءا
وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما
على النوع في العقل بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا
في الخارج لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة
كلام الشيخ في الشفاء. وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست
الا الماخوذة لا بشرط شي فيلزم من تقسيمها الى الماخوذة لا بشرط شي والى غيرها تقسيم الشي الى
نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها الا من حيث
كونها مطلقة ويقسمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى ما معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم
طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من
الثاني الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شي اصلا لا زايدا كان
او غير زايد ومع يكون القول بكونه جزءا او متضمنا لما هو زايد عليه تناقضا لان المراد هو ان
لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير
هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من
الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شي اخر حتى لو
انضم اليه شي صار ماهية اخرى غير الاولى وهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ
لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما يزيد عليه لان المجموع
ماهية اخرى الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شي وصرح اخرا بانه ماخوذ
بشرط شي والجواب ان مبناه على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو
مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شي يتاتى
فالجسم مثلا ليس نفسه نفس يصير باضافة النفس والحساسية والمتحركية نوعا بل الجسم مع مجموع
هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات
حقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شي الا المعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة الا

من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شي
الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب
ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض
الجنسية والجزئية شي واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره فالاول لا بشرط
والثاني بشرط لا السادس ان ما هو الحيوان في الخارج هو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم
بشرط لا موجودا فيه متقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم
المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فهنا جسمان موجودان احدهما
جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون جميع
الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني
محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقايق الكلية من حيث كونها معقولة
فالابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة محتاج الى متمم
بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له محصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة
الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من
الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زايدة على الاضافات فمع التحفظ
على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم
وعلامات للتشخص بل يجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة
فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شي فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شي فهي محمول
وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع
حاصل منهما بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية
بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاولى ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاعتبار الاول موضوعا
بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل
المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشي واحد يجوز ان يكون مادة
وموضوعا بالقياس الى شيئين نكتة ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة
تحتاج في حد حقيقتها الى الفصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه
في بعضها فلو يحصل دون فصل فيكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه لنفس
الماهية فالحقايق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال لا
الى الفصل فيبقى الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل
ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة محتاج الى تمام
فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر الاصحيحا لاعتبار العقلي فان الماخوذ

بشرط لا من الهيئة الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية
وبينه في البسايط فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث
يصير نوعا حقيقيا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست
باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلفة بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى
لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظاير لانها مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها
فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان
ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض
وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا اجزاء وقعدة لا يلزم ان يكون
خارجا عنه لاحتماله اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية
انها جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسايط
كاللونية فلا يمكن ان يتقوم لها ذات الا ان تتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء اخر
غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون
الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه
جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير
جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي موجود معين غير وجود الفصل وما
قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح
كيف ولا بد من مادة باقية تتوارد عليها الصور والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى
وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته
كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت
لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الاعراض
فايدة ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه يجب تخصصها باحد
الجزئيات فلا يوجد لغيرها وان امكن لحوقها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يصح اذا كانت الطبيعة
مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا محال ان اقتضت التخصص بالبياض
لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية مما هي لونية
ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن متفرقية البصر حتى يشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا
كانت طبيعة كالجسمية او الهيولى مما لها صورة في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او
بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير مختص
بتلك المقيدة او الهيئة والا فلا بد هناك من علة زايدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة

تتوارد الصور والاعراض عليها **فصل** في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما
ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بانه الفصول فبالحقيقة هي
ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب
المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية
النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول
الحقيقية او لعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف منها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس
ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء
من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض
بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدا هذه الامور وهكذا في نظايره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى
اخر فان كان ما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه
وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصيل كان فصلا له قال الشيخ في الهيات الشفاء
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود
فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين
والابهام لا في الوجود انتهى بحثه وتحصيله وقد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية
في البسايط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل
وحينئذ يلزم عليه كون البسايط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة
لعروضه وكان منشاؤه تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقايق متخالفة ارتكب القول
بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع
لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم
المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد وربما اوقعه في ذلك هو ما ربما
يتوهم ان السواد مثلا اذا نصفناها في الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد
فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض فيلزم كون
السواد والبياض شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد
احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد
فرض بسيطا فيرهقه فنعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فالسواد مثلا
وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوح اليه
من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون الماخوذ
منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث
متحدا لاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة منها بعضها ناعتا فهذا ...

اخذ بينهما و بعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى بعض كاقتران قوة الى ضعف او
كمال الى نقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعى كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الامور
المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها
مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات و
المعانى المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها فى الواقع ومنها ما ينتزع
منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذى هو مخلوط فى نفس الامر بالامور
المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بل مرابينهما ويضم اليه المعانى المخصوصة وهذا الانضمام
ليس كانضمام شئ محصل بشئ محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الامر وقد حصل
بانضمامها شئ ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شئ الى شئ لا تميز بينهما الا بحسب
التعبير والابهام فالاول يقتضى التركيب فى الواقع والثانى يقتضيه فى اعتبار العقل وان كان
ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى
الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما
محصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام محصل بمحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ
منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا يطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل
من البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة
عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون متركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل
لاعتبار اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع
فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا
الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معانى متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام
تفصيل المعانى الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فرادا فرادا ومقام المحدود اجمال تلك المعانى
فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات
لما علمت من كيفية اخذ المعانى من ذات بسيطة

فصل في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما فى الوجود والمتحدان فى ظرف لا يمكن تقوم احدهما
بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما
للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه فى العلية لا
يكون الا الجزء الفصلى لاستحالة ان يكون الجزء الجنسى علة لوجود جزء الفصل والا لكانت الفصول
المتقابلة لازمة له فيكون الشئ الواحد مختلفا متقابلا وهذا ممتنع فبقى ان يكون الجزء الفصلى
علة لوجود الجزء الجنسى ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذى هو حصة
النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره وهم وتنبيه ربما يتوهم ان احد

الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا
بد ان يعرض تخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل
فى الوجود واستغنى عن العلة لوجوده والحل فى ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس
متقدم عليها فتبيه السبب ليس لان المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فى مرتبة السبب
بل لايجاب السبب وجوده فكذلك ههنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل
وانما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضى بحسب ذاتها
ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعيين المحتاج اليه
انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل لمعلول واحد جنسى غير مستنكر لضعف لوحدته فى الطبيعة
الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه لهذا الاصل حيث ذهل عنه حين
اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل فى اهماله والعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد
اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا فى شئ من مقدماتها وخلاصة الحجة المذكورة فى اثبات
الهيولى الجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون
والفساد فسبب اللزوم اما نفس الجسمية او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا
لزم اشتراك الاجسام معها فى المقدار والشكل المعينين وكذا الثانى لان الكلام فى لزومه آت
بعينه والثالث ايضا لتساوى نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقى ان يكون لزوم التشكل والتقدير
لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المط انتهى ولا يخفى ان الصورة المنوعة
للفلك الذى هو مبدأ فصله المقوم لجنسه الذى هو الجسم المطلق متقدم فى رتبة الوجود على الجسمية
فيكون علة للزوم المقدار والتشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شئ من المفاسد التى ذكرها هنا
فتفطن

فصل في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

اعلم ان الصورة قد يقال على
المهية النوعية وعلى كل مهية لشئ كيف كان وعلى الحقيقة التى يقوم المحل الذى بها وعلى الحقيقة
التى تقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعى منه وعلى كمال للشئ مفارق عنه ولو نظرت
حق النظر فى موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات فى معنى واحد هو ما به يكون
الشئ هو هو بالفعل ولاجل ذلك اشتهر ان صورة الشئ هى مهيته التى بها هو ما هو مع تحقيقه
بقولهم ومادته هى حامل صورته وليس هنا تناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هى ان
المادة فى كل شئ امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شئ ما والصورة امر محصل بالفعل
به تحصيل الشئ شيئا مثلا مادة السرير هى قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية فى صورة
محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة لشئ اصلا بل مادتها انما هى
من حيث كونها تصلح لان تكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعينها واستعدادها عن
قبول اشياء اخر ليس بجهة قوتها واستعداداتها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة منعها

عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها تستدعي كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن ما بين الجهتين ينتظم كون السريرة امادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا لزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا توجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصيل والفعلية لا غير ودون غيرها الا من جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال محفل الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما يكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول اثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان لا حقيقة لها اصلا الا قوة حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بصورته العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قال الا اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية: وبود ان دل كه اندر وى: گاو وخر باشد وضياع وعقار: ومن هذا السبيل تحقق وجه ما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته حكمة عرشية قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور

التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والالات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود ما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات اولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخيرا ويكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ومرتبتها وهي الجواد والشعب وسينكشف لك من الاصول وما سبق ان حقيقة الفصول وذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس والمشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس هذا ايضا الكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذ لكان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع

فصل

في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك في الجسم بحسب التفصيل المشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من هيئة النوعية جوهر ممتد في الجهات فليس اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحد من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحدهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئا من الاشياء المحصلة بل انما لها استعداد المحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتقوم به كما علمت من فناء الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس باي حلية وصفة كانت كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الاتحاد بتنوعه المتوقعة

والمتحصّل والامكان الاستعدادى فى المادة بازاء الامكان الذاتى فى الجنس وكذلك الصورة فيه هى
الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شى لا عاما
ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا ان ذكر الشى فى تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير
الذى يبرز فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ فى الشفاء وهو ان الفصل الذى يقال بالتواطؤ معناه
شى مصفه كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شى له نطق فليس فى كونه شيئا له نطق هو انه
جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشى الا جوهرا او جسما انتهى فقد ظهر
وجه كون الجنس فى ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم فى نظايره
من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا فى هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع
لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس
بالقياس الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس فى المركبات الخارجية
متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها
مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا
يدخل فى ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق
عليها معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى
المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهرى من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا
وعقلا ليست واقعة فى ذاتها تحت شى من الاجناس ولا يقدح ذلك فى حصر المقولات فى العشر
على ما اوضحه الشيخ فى قاطيغورياس الشفاء ان المراد من احصاء الاشياء فيها ان كل ما له من
حد نوعى فهو منحصر فى هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شى حد والا يلزم الدور
او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت
ان الانسان مركب من البدن الذى هو مادته ونفسه التى هى صورته وقد برهن على جوهرية
النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما
ذكرت فى امر الصور من عدم جوهريتها فهى بعينه جار فى الفصل الناطقة لانها صورة ايضا
ومبدأ للفصل فى حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا
واعتبار كونها ذاتا فى نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشى موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثانى
كونه موجودا فى نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها
فى نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحد بخلاف الصورة المجردة فان وجودها
فى نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها فى ذاتها عن المادة فتختلف هنالك
الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا فان زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها
فى نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استلزم وجودها فى نفسها لكن

زوالها عن المادة لا يوجب فسادها فى نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول كون الشى
واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده فى نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة
بل ولا تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسيتها مضافا
لكن بحسب كونها جزء الجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما فى سائر
الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا
عليها وعلى الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ليس باعتبار
كونها ذاتا جوهرية منفردة فان كونها حقيقة احدية شى وكونها حالا من احوال البدن شى اخر نظير
ذلك ما يقال فى دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض
بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راى المعلم الاول وهو ان البدن الانسانى لما استدعى باستعداده الخاص
صورة مدبرة له متصرفة فيه اى امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود
الواهب الفياض وجود شى يكون مصدرا للتدابير الانسانية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان
يكون ذاتا مجردة فى ذاتها فلا جرم قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من
حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدا
الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشى الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك
قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهى من حيث
الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة
فمنشأ وجودها جود المبدا الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها
الاقتران فى وجودها به ولا يلحقها شى من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكره فى دفع ذلك
الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل
ما نقل من افلاطون الالهى فى باب قدم النفس اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت
فى اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتأله السهروردى فى كتابيه من كون النفس ذات حقيقة
بسيطة نورية وذلك فى حكمة الاشراق وانية صرفة وذلك فى التلويحات والمال واحد اذ الظهور
عين الفعلية والوجود وقد بين بالاصول الاشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتى بل انما هو بمجرد الكمال والنقص فى اصل الحقيقة النورية
لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا فى موضوع
فعليك يا حبيبى بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم وبمراجعة كتبه وفوائده
فى دفع شكوك تتعرض لك فيها نكتة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا
ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور لا يعارض نور على نور فانظر اليه لا الاكتفاء
كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التى هى مبادى الافاعيل معسكر الجنود النفس

الوجود ثم

النورية الاسفهبدية في عالم الاضداد ومحلا لانوارها واثارها وتلك القوى والالات مع اميرجيشها جميعًا وجودات صرفة وانوار محضة كدرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب الشدة والضعف والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما تشاهد من عدم استقلال الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعًا في كونها اشعة وانوارًا واضواء واثارًا للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو شاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقًا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء فاعقله فانه وسياتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما ستتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك المهجورة شوقًا لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليلها بحلل الصور الحسية والتوعيد وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها وحيث تحقق ان مبدا تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدا الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وحلاها صارت كانها راجعة الى صرافة هيولانيتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها فاصبحت معرضًا للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد بميت سيما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقًا لاستاذه سقراط ان للموجودات صورًا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليًا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي اياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدًا موجودًا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود المهية المجردة

عن اللواحق لكل شيء القابلة للمتقابلات ولا شك ان افلاطون الذي احد تلامذة المعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود او بين اعتبار المهية لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او الجهل بان الانسان اذا لم يكن في حده اخذ شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او بحل وغير ذلك حملا بين حمله قولا ثابتا او الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف والفرق بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رايي افلاطون و ارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورًا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في ان تحقق شيء هو الانسان منظورا اليه انه من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على الانسان وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخص بالتشخصات العقلية فحين يحمل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت لا محالة الى معنى مجرد عن العوارض الغريبة حمل معنى مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى الاول لزم ان يكون التشخص عارضا خارجيا متاخرا عن المهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى التشخص وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي مهيات كلية للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي بما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل و قد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل نوع موجودا مجردا شخصيا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وتوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر

معوجه واشيا باردة واشيا حارة وبالجملة كيفية فاعلة وكيفية منفعلة وكليات وجزويات ومواد
وصور ٢ شناعات تلخ وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم دام علوه ومجده في بعض
كتبه العقليه ان القضا على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح ان يعني به ظهوره في العلم وتمثل
في عالم العقل فكذلك يصح ان يعني به وجوده في الاعيان وعلى ذلك انه يمتنع اللانهاية بالفعل في العدد
لا في القضا فرتب القضا والقدر ورا ما لا يتناهى عما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطه بجمله ما لا يتناهى
مجملة ومفصله وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده الدهري يجب بالفعل في القضا
ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريا لا زمانيا فاذن يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان
ذلك في الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضا اعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر
الحضوري الوجودي عند ربك القضا والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك
في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضا
الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقهنا انا نعني بذلك سلب سبق
المادة فذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجردا باعتبار
اخر ولحق ما نسوق به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني في تحققها في وعاء
الدهر المثل العينيه او القضائيه والصور الوجوديه او الدهريه وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها
في افق الزمان الاعيان الكونيه او الكائنات القدريه فهذا سر من رموز الحكماء من اهل التحصيل والذي
لسناظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائين اساوا به الظن واستنامو الى
ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص وفرطوا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعند ذلك
فلم يكن اهتمامهم الا انطفاء نور الحكمة وتغاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع
الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة
والاوضاع الموجبه لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطة علم الله تعالى لها علما اشراقيا
شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض
من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لديه الحق الاول فلا افتقار لها
في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن
الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة الا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد
عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها
ليس الا وجودا ماديا ان صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول
عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني فردا مجردا ابديا دالا على وحدتها كما يدل على تجردها
والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول بعضهم
المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا

فلان هولاء العظماء القايلين بالمثل والاشباح المعلقه قايلون ايضا بالمثل الافلاطونيه واما ثانيا فلان
تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقليه وهذه الاشباح المعلقه ذوات اوضاع جسمانية
منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتالم النفوس بمشاهدتها ومنها
مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ المتاله
المتعصب لافلاطون ومعلميه وحكماء الفرس من انشاطهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع
الفلكيه والعنصريه ومركباتها النباتيه والحيوانيه عقل واحد مجرد عن المادة معين في حق ذلك النوع
وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى
النباتيه من الغاذيه والناميه والمولده اعراض اما على راي الاوايل فلحلولها في محل كيف كان و
اما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغنى عنها لان صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى
والا لما صح وجود العناصر والممتزجات العنصريه واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون
القوى الثلث المذكوره اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او
الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دايم التحلل والتبدل فيتبدل القوى بحاله يتبدل محالها و
ان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او غريبه عليها سلطنة فالاجسام
النباتيه لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها ويتحلل دايما فاذا
تحلل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل لا لبا في بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج
المبدل والمستبقي زمانا يمتنع ان يكون هو القوة والاجزاء الباطله لامتناع تاثير المعدوم وكذا
الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي ستحدث بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج
فهي متفرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة الناميه تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء
في المورد عليه خللا يستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة وليس الغذاء
ما تحلل منه وبلصقه بالاجزاء المختلفة المهيات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من
التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها
من طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات نفسا مجردة مدبرة
فليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم
بالمصورة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص و
الانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن اذا تامل ذلك وما انضم اليه من
الحكم وعجايب الصنيع الحق في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة
لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة
عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة
العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات ثانيا فلم لا يجوز ان تكون تلك القوة الفاعلة لابدانها

والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة فلناضر نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبه ونجدنا
لا خبر عندنا بانها متى صارت الاغذيه في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال غفلتنا
باوان تميز الاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وصيرورتها شكلة بالاشكال
المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا و زمان حملنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال
غير نفوسنا وليست مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انك اذا تاملت الانواع الواقعة
في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن ان
يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر و
ليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى
على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبه التي في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤن من
ان سببها امزجة تلك الريش مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان
فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفه من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عنده
ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسميه جوهر مجرد نوري قايم بنفسه
هو مدبر له ومعين به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع
وقوع الشركة وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قايم بنفسه وهو تعقل ذاته
وغيره وله ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني او الفرس
او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك
العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبه ولو كان مذهبهم
هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به ان رب النوع
لتجرده نسبته الى جميع الاشخاص النوع على السواء فاعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقه
هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف
والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور
في كتبه ولما كان عجايب الترتيبات ولطايف النسب واقعة في العالم الجسماني من الافلاك والكواكب
والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجايب الروحانيه والغرايب الجسمانيه من احوال
قواها وكيفيه تعلقها بالابدان ولا شك ان عجايب الترتيب ولطايف النسب والنظام الواقع في
العالم النوري العقلي اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب
مثلها في ذلك العالم كيف وغرايب الترتيب وعجايب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم
لما في العالم العقلي وهي الحقايق والاصول والانواع الجسمانيه فروع لها حاصلة منها ثم القايلون
بالمثل لا يقولون للحيوانيه مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر
وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر وللحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر

بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانيه له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد
من ارباب الاصنام في عالم النور المحض له هيات نورانية روحانيه من الاشعة العقليه وهيات
المحبه واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيات فاذا وقع ظله في العالم
الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبه والسكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية
او غيرهما من الصور النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب
الوجود في الانوار المجرده هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة و
اللطافة لكن فيها اشيا منها عدم بلوغها حد الاجد احيث لم نعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار
العقليه اهي من حقيقة اصنامها الجسميه حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون
مجردا والباقي ماديا ام ليس كذلك بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثال النوع المادي لا مثلا لافراده
والمروي عن افلاطن والقدما وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة على ان تلك الارباب
العقليه من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع
حتى ان النبته التي يسمونها هوم التي يدخل في اوضاع نواميسهم يعتقدون لصاحب نوعها
ويسمونه هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و
ما للاشجار يسمونه مرداد وما للنار يسمونه ارديبهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في
تلك الارباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبه والعلية لا على المماثلة النوعيه كما
يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انبادقلس واغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب
الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان
واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانيه القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباعك
التام فلا تحمله على مثلنا انتهى ومنها ان الرجلين والجناحين وغيرهما للمس من الاعضاء اذا كانت
من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء اخذت وحدها او مع هياتها
النورية والمماثله بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري
من كل منهما بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة
النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيات ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهياتها النورية
وبين البرازخ وهياتها الظلمانيه كيف وجميع الانوار المجردة العقليه والنفسيه والمحسوسة الكوكبية
والعنصريه عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجه فالانوار بنهام
العقليه العرضيه التي هي اصحاب للاصنام اثارها مبانيات متخالفة الذوات كما هو رايه في ان
اثار الجاعل المهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنيه ولا شك في ان اختلاف الاثار اما لاختلاف
في القابل او الاختلاف في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة واذا كانت
اثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ التوابل واستعدادتها من

جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف تلك لفعاله اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال
والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ايضا مما يوقع الطمانينة
في ان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي ذوات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات المهيات
دون معانيها الكلية وان اختلاف المهيات المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف
مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجود باعتبار مراتبه و
نسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة اما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حاصلة
من الاحاد والواحد متشابه فيها فان للمراتب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمها اصحاب
العلوم العددية والصنايع النجومية **تنبيه** فالحرى ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع
الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدا وساير افراد النوع فروع ومعاليل
واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها
ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا
وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها
عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطيه فان استغناء بعض الوجودات
عن المحل انما هو بكماله وكماله بجوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى
محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال و
النقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم
بمحصل الصورة النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة
شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مهية ناقصة متحدة مع الفصل وباقي الصور والقوى و
الكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرايط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم
لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيات
والنسب والاشكال التي فيها اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب
النوع الانساني المسمى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى اصحاب ساير الانواع الحيوانية و
النباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والنورية وغيرها
من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم
العلوي الى قيامها بذلك بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قايمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه
كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قايمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان
كانت ماخوذة من الجواهر القايمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في
المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها و
تمامية في نفسها بها يستغنى عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا

تخرج الى القيام بالمحل لكونها كمالا لغيرها فلا يمكن ان يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن
الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن
المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة
في عالم العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن
من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القايمة بذواتها في عالم الاله ان هولاء العظماء من الفلاسفة
يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لما تحتها الا ان ما يتخذ له المثال
والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من ان يلتزموا
ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب
النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى
مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخر
الى غير النهاية فان قلت قد خالفت المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع
مع ان رده اما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام
على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا البحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكل منه الافهام
فضلا وشرفا واما لشوب حب للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين
والا فكتابه المعروف باثولوجيا يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية
للانواع والصور المجردة النورية القايمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع ان
من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من هذا العالم سماوي
وليس هناك شيء ارضي البته وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان
العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء
كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء يفعل بها ههنا النار
انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقة فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى
ان تكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار
لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية و
ان تلك الحيوة هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك ايضا
فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض
على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم
لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم
تاما كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم
الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك [illegible]

كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا امرا فثم سماء ذات حيوة ومنها كواكب مثل
هذه الكواكب التي في هذا السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها
ليست جسمانية وهناك الارض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية
الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان
المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها
حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي
هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها
عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء
التي ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام
ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى
وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة
واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية يوجد فيها كل طعم وتقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة
طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع
الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة
تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة
في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات
التي وصفناها ولا يضيق عن شيء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض وتفسد بعضها ببعض
بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قايم على حدة وقال في الميمر العاشر من كتابه ان كل صورة طبيعية
في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى
وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم الصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء
وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال
قايل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان كان ثم نار وارض فكيف هما هناك
فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما
هناك فان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فيقدر ان يقول انه هناك حي ايضا
وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهي اذن لا محالة
نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها
فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة
واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا
انها جزئية فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات

واحدة منها كل كيفية

وجد في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فالحرى ان يكون
ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان
وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته
فاما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه
صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي
صنم حية فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى وان يكون
هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة به والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها
في الضوء الاعلى ولذلك صار كل الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل
في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسيح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها
عظيما انتهت عبارات اثولوجيا وكلمات الشريف بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب
بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة لوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية
عقلية في عالم العقل واياها يتلقى الانسان حين ادراكه للمعقولات الكلية وان كان ادراكه لها لاجل
تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم
ولذلك يرى الانسان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة قائمة
بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا
او شجرا الا ان ههنا من جهة تعين الموضوع لذلك الشبح لم يجز الا كونه واحدا من المحتملات ايها
كان وهنالك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع والجهة منا
الكلية والعموم ضعف الوجود وقصورها وكون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وماهيته
او بحسب قلة تحصله عند المدرك لبعده لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها
عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا حجاب وامتراء لغشاوة وعمى لاجل
التعلق بعالم الهيولى والظلمات **اجمال فيه اكمال** قد ورد في كلام افلاطون والقدماء من شيعتهم
الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله
على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القايمة بذاته تعالى
كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات
باريها على اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها من نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان و
نسبتها الى مقومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع
جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على
كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا
وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من هو

السبب
الوضع

اشارة الى هذه الصور الهيولانية فى هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدا الاول وشهودها
بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هى بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد
الارضية والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها الذى
البارى فهى بذواتها معقولة له تعالى كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه ثم قوله وان اولهم
اى اولئك الاكابر من الحكما والاعاظم من الاوليا المجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات
تخليتهم حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قايمة بذواتها وايا ها يتلقى العقلاء والعرفاء فى معقولاتهم
ومعارفهم اذ لها وجود لا محة فهى اما قايمة بذواتها او حالة فى محل دراكى منا والثانى باطل والا لما غابت
عن محله الذى هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الذكية الزكية ولا كيفية حلولها فيه
فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قايمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلى
مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها اليه واستحضارها فيها افيضان تلك
الصورة عليها قلنا مع الاغماض عما مر من مفاسد ارتسام صور الحقايق فى النفس يلزم انتقاش
جوهر عقلى بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافية الوجود فى مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك
باطل لان انتقاش المبادى العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالى
عن السافل واستكماله به والعقد ما اشد با الغير فاستحالة هذا من المشايين اتباع المعلم الاول
فبقى ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدى الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض وحصول صور
الاشياء فى ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستقبح عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك
التقدير ان لا يغيب عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محلها وكيفية حلولها فيه
فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غايب اشراقا بل ضرورة
وكذا كيفية حلولها فى محلها التى هى نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قايمة بذواتها لا فى
محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد ولا التجرد واذا جردت الجزئيات
عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور
القايمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شئ من المفاسد وما ذكر فى الكتب لامتناع وجود الكلى
بما هو كلى فى الخارج فجميع ذلك بعينه قايم فى امتناع وجوده فى العقل ايضا عقد ق وقلت
قد ذكر الشيخ فى الهيات الشفا لابطال وجود المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان فى التعليميات
تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس فاما ان لا يكون فى المحسوس تعليمى البتة او يكون فان لم يكن فى
المحسوس تعليمى وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن من هذا محسوسا فكيف
السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدا تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا
واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها فى
المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة

بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له
فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التى تخيلها ونعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستانف
ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها
والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له فى
الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق
ماله حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب ويكون هى معرضة لذلك و
حدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن
شان هذه المادية ان تفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادة
التى مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان
كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشئ يوجب وجود امر اقدم منه
وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود
المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها ولا يوجب فى نفسها
والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من
الوجوه ولا مبادى اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذه المقارنات بالعقد من القوى
والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انسانى ساذج وبين شكل انسانى حى فاعل
انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التى هى ذات حد واحد ومهية
واحدة لا يختلف افرادها فى التجرد والتجسم والغنا والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا
شك ان كلامه انما يكون تماما فى المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان
الذات او الذاتى بما هو ذات او ذاتى لا يتفاوت فى حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف و
هو اول المسئلة فى هذا المقام ومبنى البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون
حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او
غناها بل الغنى منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس
ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه الى الجاعل لا لاجل كونه
فقيرا ومحتاجا اى من حيث حل هذا المعنى عليه ونقاوة حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون
بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان
يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهى الى الدور او التسلسل
المستحيلين وهذا ايضا يبتنى على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة فى التقدم والتاخر والاولوية
وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين

مفارقتها

القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقائق الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانها عند
ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة
وبرهانه على ما سيجي انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني بط لما سياتي من
بيان استحالة تناهي الكميات القارة وغير القارة والاول فلانا نقول ان صح تناهيه عند التجرد اما
لانه مجرد طبيعية فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة
للحصر والصورة وكلا الوجهين مح لما علمت عدم جريانه في ما يتفاوت كمالا ونقصانا والكميات من
هذا القبيل والاول ايض مستحيل لان اختصاص البعدين بمجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا
لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير
مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة
التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب سلوبه
على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راى القائلين بالمثل الافلاطونية والصور
المفارقة تلويح استبصاري لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة
لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة
ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية صافية مقدسة
عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور
والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات اثار وانوار للوجود الحقيقي و
النور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الاليق الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات
الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة
والجلال ولولا انواره واضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار
الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي
يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجا للكل حتى يتوكل جنابه الكريم
منبع الانوار ومعدن الاثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فيدرك
الامور الكلية والصور المفارقة العقلية ويصير ونتاج عقلا مدركا للكليات الا ترى ان اثار انواره
التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات وتسمت
بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية
بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن
المحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية
الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما ورد في ذلك الخبر
عن رسوله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات

وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن مما قاله عليه السلام ان هذه النار من نار جهنم غسلت
بسبعين ماء ثم انزلت وفي النور عليها في ستارة ما حجابه اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق
ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها
النوعية تشرق من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة
الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع
اللهب ومن هذا نعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيرات
والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية واثار لاضواء ملكوته واشعة جماله بعد هبوطها
في منازل امره وخلقه ايقاظ عقلي لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بما تلونا
فيما مر من القواعد والاصول ان العرض الاقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الجمال
الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيهها من نوم الغفلة و
رقدة الجهالة ورياضة لها وتخريج من الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية
والفضايل العقلانية والانوار الالهية وذلك الدليل معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها
وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضايل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي
ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة
تدابيرها في المواد والاسطقسات فتزينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها
وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس
وعرفت لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات
من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الاخرة كل ذلك كيما تتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها
وانتقشت بها وتمكنت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت
تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها صورة روحانية نقية صافية باقية
معها معشوقا بها متصلة بها اتصالا معنويا لا تخاف فراقها ولا تغيرها فيستغني بالعيان
عن الخبر والبيان وتنزهها عن ملاقاة الاكوان وتخلص عن الرق والحدثان والدليل على صحة
ما قلناه تعرفه من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده
من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان
يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك ونظر الى تلك الرسوم والصور
التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل وراها بزينتها
فشاهدها في ذاته احسن ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم تفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة و
دوام فاعلها القائم ورب صنعها الدائم ويجد من نفسها او في جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك
خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل الجليلة

كانت نراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حاله واحدة لم تتغير ولما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص المصنفية التي يكون دلايل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفارقت محبوبها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي يعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير واليواقيت والمرد والضياع والعقار والبساتين والاشجار والثمار وغيرها من الداثرات البائدات ورقة لله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدأها ومعادها لتيقنت ان المستلذات الحسية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متاصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه تنوير حكمي ان البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها مثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طرق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في وضع النفس في دار المحسوسات وطلوعها من افق الماديات ولما كان المحسوسات فقراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلال لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناها وصلاح نعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والالة ليدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما اخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدى بتوسط هذا الهيكل والالة ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل ليتم به ويكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد ولا نكذب فنعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن ابن طهران يشعرون ايان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الحسية المذكورة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة و لم يعرفوا الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون فيخرجهم [illegible] لعوالم الاخرة ودار النعيم التي ينتقل اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر

في القران المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه العقلية ترغبه فيها وترقيه الى هنالك **المرحلة الرابعة** في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهوهوية واقسامهما والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل

في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدانيته اقوى بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحرى ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة اكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمع من الوحدات وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا يعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن هيهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة واول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلا منها واحدا ثم يقسمه الى كذا والى ما لا يكون كذا فلو قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصورية انها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه بسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون مبدأ الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وفي ذلك احق الاشياء بالوحدة فهيهنا

يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشيا متعدده مشتركة في امر
واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشيآء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة لها
بل اضافة محضه فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينه والاول قد يكون
جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها و
هو الواحد بالنوع وبباقية الاتحاد في النفصل ايضا كزيد وعمر المتحدين في الانسانيه والثاني
والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما
وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين
عليه والثالث وهو الواحد بالاضافه ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضيه والذاتيه يتغاير اسما
بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى مماثله وفي الجنس مجانسه وفي
الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافه مناسبة وظاهر ان جهة
الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة
فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى ولله
الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا
عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا
بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما لذاته كالمقدار او
لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القابل به
وان اعداد القسمه وتصحيحها من اجل الماده وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذى له كثرة
بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو
واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم
الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضا والخط المستقيم
لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط
بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذى لا ينقسم بحسب الخارج اصلا لا بالقوة
كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطه الواحدة او غير ذي وضع
وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم
يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحدة فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو
اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الاكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى الاقل فالاحق بالوحدة هو الواحد
الحقيقي واحق اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل
وجوده عن مهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوه وفعلا وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد هنا
كالعقول والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم

اليها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء مشاركة
في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم
بحسبه كالمتصلات العنصريه اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات
وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة
مطلقا وما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون
اجتماعا طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضا
وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث
المهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي
لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي بضعف
نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما
الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لمهية شئ من
الاشيآء لست اقول لا نيته لان الوحدة عندنا غير زايدة على الوجود وقد لاح لك ما اذا فهمت
الانسان وفهمت الواحد يجب ان يتضح لك ان الانسان واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة
للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفنا من
ان كيفية عروض الوجود للمهيات على اى وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زايدة على المهيات
سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة
والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشيا وتفصيل
العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون
الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثه وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة
للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالمهيات
وهى بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن
اللطايف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة
بخواص لا توجد في غيرها اذا فتشت حاله لا توجد فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الواحد
وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد
ليس من العدد باتفاق المحققين واصل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذى بتكرره توجد
الاعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات وكذا يصح لك ان تقول انها ليست مجموع
الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة
حقيقة براسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها فلا بد لها من امر آخر غير جميع الاحاد فلا تزال
تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون

ان الحق منزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبّه وان كان قد تميز بالخالق
بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه** لا تصغ الى من يقول
الوحدة من الاعتبارات وتوالى المعقولات متشبثاً بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة
موجودة لكانت له وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف
من ان حقيقة الوحدة فى واحديته مستغنية عن وحدة اخرى يعرضها اللهم الا بمحض اعتبار
العقل فى مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر الوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة
اخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهى الى حد لانه يذهب الى لا نهاية وبينهما فرق فالاول غير
مستحيل دون الثانى وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين
احدهما المعنى الانتزاعى المصدرى اى كون الشئ واحداً ولا شبهة فى انه من الامور العقلية
التى لا تحقق لها خارجاً والاخر ما به يكون الشئ واحداً بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا
المعنى من لوازمه نفى الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفى الكثرة والوحدة بالمعنى
الانتزاعى ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفى غيرها لاجل ارتباطه
وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقى الانتزاعى كلها
واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما نزل ما شكّ وتحقيق ليس لك ان تقول الوحدة
مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا لم يطرء عليه شئ من اسباب القسمة كان متشخصاً واحداً فاذا
ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زايلة والباقى غير الزايل فالهوية غير
الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذى هو عين هوية الجوهر الاتصالى كلما زالت عن
اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية
عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت
لكن الكلام فى المادة الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى
وهى باقية الوجود فى الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهرها بل ليس لها وهى بحسب ذاتها ليست
متصفة بالوجود الاتصالى والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما
فى الجوهر الامتدادى وهى انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادى ووحدة قابلية لا تزول
عنها فى جميع الاحوال بل هى فى جميع المراتب والاوضاع مستحفظ لوحدتها التى هى هويتها اللازمة
وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات و
ظنى ان سليم الفطرة لا يرتاب فى ان الشئ لا يكون فى ذاته محلا لوحدته وكثرته فان هوية شئ لا
يقبل التعدد **اشارة** ولعلك تقول حسبما وجدت فى كتب الشيخ كالشفا وغيره ان الوحدة
مغايرة للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد
فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذا الوحدة مغايرة للوجود فهو يعرض لذلك الكثير

وحدة وخصوصية لانه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف بالجنس
المذكورة فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتى والعرضى فالصغرى
ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود فى الواقع
فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود فهو واحد ايضاً اذ ما من شئ الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول
بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران مثلاً
العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها
فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع
بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافى كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافى وجوده فثبت المغايرة
بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها
كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهنى والخارجى
يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك
عن وجود ما باى اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة
للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار وتحقيق المقام ان
موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلاً من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجود الآحاد
الا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجى لا بد له من وحدة خارجية كيف
ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجوداً فى الخارج لم ينضبط شئ من التقاسيم ولو لم
يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم فى العشر اذ المركب من الجوهر والكيف
لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شئ منهما فيكون
مقولة اخرى وهكذا يرتقى عدد المقولات فى التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية
الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلى من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير
من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار وكما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها
شيئاً واحداً لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود
بخوص الانحاء لا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثرة لا يكون واحداً و
يحصل ذلك ان صفة الوحدة ينافى الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة الكثرة المطلقة
المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة يكون حكماً بالمنافاة
بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة
بين خصوص الوجود وخصوص الوحدة وهذا ليس بضاير وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة
لا يابى عن اتصافه بالوحدة فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **فصل** فى الهوهو
وما يقابله قد علمت ان بعض اقسام الوحدة هو ما يعرض للكثير من جهة اشتراكها فى معنى

المعاني فالهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان
في الوجود الخارجي والذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما
موجوداً بوجود ينسب ذلك الوجود الى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان
الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض
كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول
بالعرض ولا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود امر غيرهما بالعرض
كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت
ان جهة الاتحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في احدهما وقد يكون خارجاً عنهما
تنبيه تحصيلي قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال لا
يجب ان يكون واحداً بالموضوع غير منقسمة الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي
وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان
اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخايف الكلام لكن لقائل ان يقول فقد
لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين
الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الاخر وكله بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح
للحمل بمواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فقيل في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل
اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين للمتصل
من حيث التعين الشخصي لا من حيث المهية اذ هو من جهة المهية الاتصالية ليس على تعين
شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيراً ما يتحقق الحمل في الخصوصيات
الشخصية كقولك زيد ابن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل
مطلقاً وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصصه بذلك مع عدم الاختلاف
في الوضع كما خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ
لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق والكثرة الصرفة لم يصدق ونصدى لابطاله بعض الاماجد
غير محيب اولاً بان هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانياً بان الكلام ليس في اطلاق لفظ
الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في ان كون المتصل المقداري عين جزئيه
بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك ان يقال فيهما هو هو اذ الهو هو
عين الوجود والهو هوية هو الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود
ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب
الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في حل العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان
ينسب وجود ذي الذاتي اليهما بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات

ان ينسب اليهما وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة
بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفقوا ان كان وجودها
عين وجود ذلك الواحد كما في الطبايع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا اتحاد
هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه واقول هو فيه ان كون الشيء جزء الشيء الآخر يصدق
فيه انما مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة الغيرية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر
المعتبر منهما في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريته المخلة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر في
الحمل والهو هوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا
الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية يوجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود
الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً
وكسراً او في الذهن وهماً وعقلاً او بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلاً فلا
يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها
احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه
عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل
فصل في ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا نفي الآخر وبقاء للآخر
وان لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا الى الاعدامهما وحدوث الامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد
كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام
المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسماً واحداً كما اذا جمع المياه في اناء واحد
او مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء
بالغليان هواء واحداً او بحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية
واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب
العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلاً للمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام و
ما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن
الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حاله روحانية يليق بالمفارقات لا ان هناك اتصال
جرمي وامتزاج ولا بطلان احدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع
يليق ببيانه فصل في بعض احكام الوحدة والكثرة ان الوحدة ليست بعدد وان
تالف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد
ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا
بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح

غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة و
ثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن فالاثنين تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان
كلا منها كاف في تقويمها فيستغني به عما عداه وان اخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها
لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن
الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا
في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلاها حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا
يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم
والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية
والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا
اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة
من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها
خواص لا يوجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من
مراتب الاكوان يلزمه معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثال
بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي
الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس
كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد
بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الوجود
وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني
المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات
ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة و
الكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف
النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق
دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص
كما مر تحقيقه

فصل

في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة
اعراض ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة و
الاتحاد والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل فكما ان من العوارض
الذاتية للوحدة الهوهوية المطلقة المنقسمة الى الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله

يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسام الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب و
الملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق
الغيرية فالغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض
وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بحسب غير الذات اخص باسم المخالف وهكذا
الغير في التشخص والعدد اخص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد
في الوجود المادي والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء والتماثل ايضا من اقسام
الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظايرها الا انها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة
ما صدق شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان
المثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان
وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما
مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا
حين اخذ لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت افرادها مجردة عما اختلفت بها
من الفصول يكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير
الحقيقي فالمشابهة يرجع الى المماثلة في الكيف والمماثلة في الكم وهكذا او جهة الوحدة في المماثلة يرجع
الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من التشخصات عند تجريدها عن لواحق المادة فيكون
جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها
بالجنس الاعلى من جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير التي بحسب الانواع المتفقة في
جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين
متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد
امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد
وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي
وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في
محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع
واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر اذ الاجتماع في متن الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب
الزماني كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان ونحوه اخر فما قيل
من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح و
كان القايل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور
في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان
لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بانهما ذاتان والعدم والملكة

الايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور
الذهنى والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهنى امر فيكون معنى هذا التعريف ان
المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شىء واحد فى حالة واحدة من جهة واحدة
واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا ولا
ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة
فسلب وايجاب والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما
المتضادان وقد يقال فى وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة اولا فهما السلب
والايجاب ويرد عليه الاعتراض اولا بانه لو لا ذلك لجاز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب
والايجاب وما اجيب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد
لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان
مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
واما ثانيا فبان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونة اللازمة
لها عنه وليس داخلا فى العدم والملكة ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمى منهما عدما للوجودى ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل
اولا وبالذات فى المثال المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك واشدها
فى باب السلب والايجاب لان منافى الشىء ما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع
مع ذلك الشىء ولا شك ان منافاة رفع الشىء معه انما هى لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة
بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا او اجمالا واما منافاة مستلزم
رفع الشىء له فانما هى لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة
الذاتية انما هى بين الايجاب والسلب واما فيما سواهما فيكون تابعة للمنافاة بينهما فيكون التقابل
بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافى بالذات على الوجه الذى ذكر فى معنى المنافاة
يلزم ان لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين فى السلب والايجاب وان كان منافيا
بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذى هو الايجاب لا يكون منافيا
لمقابله بالذات بل المنافى بالذات له سلب السلب المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع
السلب بالمعنى المصدرى على الوجه المطلق الذى يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول به **فصل**
فى بيان اقسام التقابل واحكام كل منها اما من جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو

وقد يطلق على ما يعتبر فى مفهوم القضية وهو التناقض فى اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا فى نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين
المفردات كما بين مفهوم ورفعه فى نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شىء آخر
بالحمل كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر فى نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفى حصل مفهوم
آخر فى غاية البعد عنه ولا يعتبر فى شىء منهما صدق او لا صدق على شىء واذا حمل على شىء مواطاة
او اشتقاقا كان اثباته له تفصيلا واثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا
كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ فى الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد فى زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود
اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اى معنى
كان سواء كان لا وجودا فى نفسه او لا وجودا لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض
المعروف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا لتحققه فى المفردات دون التناقض فقد
سهى من قال ان التناقض هو نفس تقابل الايجاب والسلب وكذا ما وقع فى عبارة التجريد
ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس
من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شىء واحد
فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفى والاثبات وفى القضايا بالعرض اللهم ان يتكلف كما
فى بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان
واردان على النسبة التى هى ايضا عقلية فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا
واذا اعبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا ثم مما حققناه من ان التقابل بالذات فى القضايا
انما هو بين نفس النفى والاثبات وبين القضايا بالعرض يندفع ما قيل ان بعضهم اعتبروا فى
مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية
اذ لا موضوع لها لان المحل المستغنى عن الحال ومحل الصور هى المادة المحتاجة اليها فى التقوم و
اعتبر الآخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين
فى كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ فى التقابل
عدمه بسبب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجرى فى القضايا كالتناقض
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شىء من الحيوان بانسان على ما قاله الشيخ فى الشفاء ليس الكلى السالب تقابل الكلى الموجب مقابلة
بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب المحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا
اذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى الاعيان الا

انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شى بحسب الحلول فيه وكلام هذا القايل لايخ عن
خلط اذ الاختلاف الذى نقله انما وقع منهم فى باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما
على موضوع واحد او محل واحد لا فى مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان
فى شى واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو
كان الاختلاف المذكور بينهم فى مطلق التقابل لزم منه نفى التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان
الذى ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق
فى الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة فى التحقق فرع منتسبيها واحد
المنتسبين فى هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة
بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود لقابلية
التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة بحسب الخارج
فان لكل شى مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هى كونها منتزعة من امور متحققة فى الخارج اى نحو كان
من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والمشى والكتابة من العرضيات ومن احكامهما
عدم خلو الموضوع عنهما فى الواقع لا فى كل مرتبة من مراتب الواقع فان الاشياء التى ليست بينها علاقة
ذاتية يخلو كل منها فى مرتبة وجود الاخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات فى مرتبة الماهيات
من حيث هى هى كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان يتحقق فى القضايا بشروط ثمان وحدات
مشهورة مع زيادة وحدة هى وحدة الحمل فى القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب
على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه كساير المفهومات بالحمل
الاولى الذاتى وفى المحصورات مشروط بالاختلاف فى الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات
كقولنا كل حيوان انسان ولا شى من الحيوان بانسان فنعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا
متضادتين كما مر والتضاد لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان
انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفى الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم
يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق باقى الشرايط
ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا
فلا يخ شى من فرسية ولا فرسية وقد يخ عن طرفى ساير اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم
شى من طرفى المتقابلين الا السلب والايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان
هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شى واحد
من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى وهم وتنبيه وربما اشتبه عليك الامر فتقول
كيف يجعل التضايف قسيما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا
او تضادا او تماثلا وغير ذلك بل جنسا لها فيلزم كون الشى قسما القسم وقسيما له ايضا وربما يجاب

عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومى التقابل والتضاد العارضين لا فراديهما وهذا لا ينافى كون
معروض التقابل اخص منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من
حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف
من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس
كون مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس
اخص منه والحق فى الجواب ان يفرق بين مفهوم الشى وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف
من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشى
مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلى الذى هو شى من احاد مفهوم الجنس وفى الامور الذهنية
والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشى فردا له وفردا لفرده كما يكون فرد المقابل كمفهوم
الجزئى الذى هو فرد من الكلى ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين
والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع
واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية
لا تقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد
فى الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل
من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدميا للاخر اذ الخير وجود او كمال
والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثانى انهما ليسا جنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما
ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى
طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلايمه يسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره يسميه شرا والموافقة
والمخالفة وساير ما اشبههما نسب واعتبارات خارجة عن احوال الماهيات فلا يكون شى منها
جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملايمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت
كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط التضاد ان
يكون الانواع الاخيرة التى يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة
والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل منهما فى نفسه كيفية
نفسانية كونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له فالفضيلة والرذيلة ليسا
من الاجناس للفضايل والرذايل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشى من التهور والجبن
لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما فى غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة
مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور و
الجبن ماهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفى المعروضين بالعرض
واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة

ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا
الاعتبار هو الذى يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشئ وحدانيا وله اضداد فاما ان
يكون مخالفتها مع ذلك الشئ من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من
جهة واحدة فالمضاد لذلك الشئ بالحقيقة نحو واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت
المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشئ ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان الذى يضاد
الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على
اضدادها فالتضاد الحقيقى انما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين
ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقى يكون
بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض ثم من الضدين ما بينهما وسايط ومنها ما لا وسايط
بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر وغير حقيقى مرجعه الخلو عن
جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف
واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما لموضوع
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان
او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار بعض
ما لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين فبين المادتين من الصور المتخالفة المتعاقبة
على محل واحد تضاد حقيقى وكذا يجوز عندهم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون
فى التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايض لان اصطلاحهم عن
ذلك شك وتحقيق وههنا اشكال قوى وهو ان المقولات لعاليه قد علمت ان لا تضاد بينها
لاجتماع بعضها مع بعض فى جوهر واحد جسمانى وكذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع
الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت
جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل فحينئذ ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من
حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان
فى الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب
هف وايض تعاقب الفصول فى نفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ
لا استقلال لها فى الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبها على جنس واحد كما علمت
ويمكن التفصى عنه بان الجنس والفصل متحدان فى الوجود والجعل وهما موجود بوجود واحد
بلا تغاير بينهما فى الخارج وهما عين النوع فصفات الفصول فى الاعيان بعينها صفات الانواع
المتقومة بها فى نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا
يحكم له الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هى فصول والحاصل ان التضاد

منصوبهم

فى الخارج

بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب فى الحلول فى موضوع باعتبار نوعيهما
لان الحلول فى شئ نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل فى التحصل الخارجى والفصول
لا استقلال لها فى الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما
هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما فى الوجود الخارجى دون الصفات الذهنية التى يعرض لكل منهما
باعتبار مغايرتهما فى الذهن **ومما عدّ طرفى المتقابلين** الملكة والعدم وهما امران يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا اى عدما لذلك الوجودى سواء كان بحسب شخصه فى الوقت او فى
غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا فالمعى والظلمة وانتثار الشعر
بداء الثعلب الذى هو بعد الملكة والمرودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى
وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات فى التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة فلذا
لم يصدق على المعدوم واما فى المشهور فالملكة هى القدرة للشئ على ما من شانه ان يكون له فى
شانه كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ فى الوقت الذى من
شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين فى العدم والملكة هو المعنى
الاول وكذا اصطلاحهم فى المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين فى موضوع واحد واما الالهيون
فقد اعتبروا فى كل منهما قيدا اخر اما فى المتضادين فكونهما فى غاية التباعد وفى الملكة والعدم
ان يكون فى ذلك الوقت فكل من قسمى التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثانى عموم المطلق
من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
والمقيد بالحقيقى لكونه المعتبر فى علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون
المطلق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى والقدح الذى يلزم فى انحصار التقابل فى الاقسام الاربعة
من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب والشجر لكونه خارجا عن التضاد
عن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعنى
المشهورى من التضاد والحقيقى من الملكة والعدم ليدخل مثال ذلك فيه **بحث ومخلص**
وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين فى اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره
لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور
والجهل للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفى كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهورى
اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعنى ما يوجد فيه التعاقب على
موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك فى التضاد المشهورى والحاصل انهم من ذلك لعدم امكان
الانتقال فى بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية و
الفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اى تقدير لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم
وتقابل الايجاب والسلب الثانى ان غاية الخلاف شرط فى التضاد المشهورى ايضا كما هو مصرح

في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة
مثلا عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسمّوا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس من اقسام
التقابل وقد تخلّص بعض اخر منه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف
فان كل مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف
عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحدّ من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها
سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا السواد الحق
لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من
اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة
وكذلك باعتبار مغايرته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف او البياض الوسطاني
كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه
الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين
الاوساط فان لها حصة من الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل
قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة
اسلاف الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا ان لكل شيء مهية محصّلة في ذاتها لا بالقياس
الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء اخر ووجوده
ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها مهية محصّلة لا
بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي يعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما
للاخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة
مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد مخلّص
فالحق ان يقال في وجه التفصّي عن هذا الاشكال اما على قبل المشائين فبان التضاد انما ثبت
بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب
السواد تضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك
على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار
كون احدهما سوادا والاخر تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والاخر
صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل
على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص
كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من
البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاولى من ان التضاد بالذات انما هو بين سنخيهما مع قطع

النظر عن الخصوصيات لكن تحقيق الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كما
وما ذكرنا كما ذكره يتم على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر هيّن
في العقليات والعلوم الحقيقية نكتة لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة
وسلب اذ ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء
ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه
مبدأ للاشياء فان خلا عن احاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا
يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمين
الاخرين من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصهما كالبرودة
والحرارة والعمى والبصر فكذا يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا يقبل الضدين
ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيها هذان القسمان
من التقابل لا عاما ولا خاصا فصل في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد
والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها
الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان
فلا يكون احدهما سلبا للاخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما
اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضع واحد عددي ووحدة الهيولي
المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة يتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم
مهية احد المتضادين بشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف والا لكان مهية كل منهما
معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فبيّن ان معقوليتها كوجود ذاتها
يمكن ان تنفك وتتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في
ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من
جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست
الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما من جهة تنافيهما لا من جهة عليتهما
وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره ومهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا
كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان
المتضايفين في الانعكاس وايضا يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه
هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما
عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا
الكلام لا يخلو من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند
حدوثه ووجوده والوحدة التي تزيلها وتبطلها الكثرة الطارية ليست علة لتلك الكثرة لانها تنافيها

بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها متقابلة لنوع اخر من الوحدة غير ما يتقوم بها كوحدة الاتصال
والكثرة فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل
الوحداني وهو ليست جزء للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد
النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية
لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اى قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم
التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم
من الطبايع العامة العقلية التى لا يمكن تحققها الا فى ضمن شئ من اقسامها وكلامنا فى تحقق
التقابل بين الواحد والكثير انه باى نحو من الانحاء فما لم يتحقق ولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا
المفهوم فى نفسه حتى يصدق عليه انه جزئى من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه الذى عرف
ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما
على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التى صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث المجموع
او على شئ غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحدانى وعلى اى تقدير ليس موضوع احدهما
هو بعينه موضوع الاخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث
من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفى التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة
وهو بين الفساد والثانى ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدته
نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجلية والمرائية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والانوثية
والسكون او بحسب امر اعم من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشئ وكيف ولو كان كذلك
للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقايضها العدم بقاء الشخص عند زوالها
الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما تم فى الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا فى غيرها فان
الواحد بالمحمول او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيهما مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع بالشخص
وجه كان ليس من شرايط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس فى
قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد
او اشتراكهما فى موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذى هو علة لامر يلزمه لا محالة امكان ان يصير
معلولا ويكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلة والمعلولية من المضاف ومنهم من
راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستدل اما على ان التقابل بينهما بالذات فبانا
اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للاخر حكمنا بعدم
اجتماعهما فى ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد
فلانه ليس شئ من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة

متكافيتين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون
احد المتقابلين فيهما سلبا للاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها
ما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا لكان الشئ علة لعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم
بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان البلق ضد لكل واحد من السواد و
البياض مع انه يتقوم بهما بحث وتقويم كلام هذا القايل لا يخرج عن تزلزل واضطراب
لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفى كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز
التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس اولى من الحكم عليه بكونه
احد البواقى فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى
بلا دليل فهو افتراء لان دليلهم ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها
ولا من الضدين والابلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر ان لا
حاصل لما ذكروا فى بيان تحصيل قسم من التقابل فى تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا
له قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها

المرحلة الخامسة في العلة والمعلول وفيه فصول فصل في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشئ الذى يحصل من وجوده وجود شئ اخر ومن عدمه
عدم شئ آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشئ فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى
الثاني ينقسم الى علة تامة وهى التى لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم
الى صورة ومادة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك مخطئ
لا سيما ويذكر ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها على الكل بالمعنى الثاني وربما يقولون
ان العلة اما ان يكون جزء الشئ او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشئ بالفعل وهى الصورة
والى ما به يكون الشئ بالقوة وهى المادة والتى ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشئ وهو الغاية
او ما يكون به الشئ وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه الشئ المباين من حيث هو مباين وتسمى
ما منه الشئ المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري
والى ما فيها كالهيئات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد
فيكون العلل ربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة ايضا تختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع
منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجب
لافادة هذه العلة وافادة قرينها بها كما ستتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة
فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من ههنا
ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المقارن والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون
مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة بالفعل لانه باعتباره انما يكون
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ الهيئة المركب او
لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحد من المادة والصورة مما
يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية منوعة مقولة
الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا
الاعتبار ولكنه من حيث هى جزء صورى للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان
المركب هيئة صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا متقوما لذلك العرض
الذى هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من
حيث كونها جزء المركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان
للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون احديهما علة صورية والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما
علة علة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة
مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان هذه العلل الاربع
يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل

من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا
وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول
لاني ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية
الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحد
من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض
اخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها
وهي الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الادمية من النطفة
وهو صورته الادمية لا شيء اخر منه وليس الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهو ايضا الغاية التي تحرك
اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يبتدي تركيبها
منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الواحدة الى المادة و
المركب كانت صورة باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار
ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفا

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء
عن الحاجة الى العلة فلابد في رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح ولابد ان يكون
ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجح والا كان الترجح غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع
ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لابد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المط
واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة
مرجحا لوجود ما سواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته او لامر زائد له كما يفرض صفة لذاته
على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجح اذ لو حصل هو
وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات بحيث لم
يتوقف تاثيره على غيره وذلك مما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق قصده والاثر عنه اما ممكن او
واجب فان كان ممكنا استدعى سببا اخر مرجحا فح لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد
فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام ذلك المرجح
باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت انه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر وهو امر بديهي واما ان كان
مؤثريته لا للذات المخصوصة ولا الشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام
فيه كالكلام في المعلول الاول ولا يتسلسل بل لابد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى
اثره بعينه ولم يبدوا مع علمه في ذلك لا يختلف بان يسمي ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة
اذا فمتى كان فان قيل لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى فاعلا مختارا ويجوز للمختار باختياره تقديم احداث شيء معين

في زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم
يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت
في الازل واتفاق عدم وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقال فذلك الاختيار لا يكون واجبا
والا لم يبطل عدم وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابد وان يكون وجوبه بعلة اخرى
لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عدم وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه
واجبا بعلة اخرى ايضا فح لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا
ذاته يلزم الدور وان كان له ان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه
فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا
اخر تسلسلت الاختيارات او انتهت الى ذاته فعاد الكلام في صدوره اولا الصادر عن ذاته
سواء كان اختيارا او شيئا اخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان
يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع
اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح
ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا لابتناء على داع واولوية
او داع اولوية بل لان خاصية الارادة ان ترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات لنفسها لها او من لوازم المهية وهي غير معللة
فان كون الانسان حيوانا لا يعلل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلة ومنهم من قال انه تعالى عالم
بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع وايها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب
الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا
جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى
غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري ايجاده بوقت معين لاجل
كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة تفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم
صدور الفعل عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل
ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع او لان هذا القول مما له وجه صحيح
لو تفطن قايله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود ارادات
متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا اخر فيفعل ثم يريد
ولنشرع في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين
لا لمرجح فقد فهد بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو
ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود الثاني
ما سبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره

عالمنا لسانا واقرب ضميرا وما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين
فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به وربما يغفل احدهما عن الاخر
وهذا مما يجده العاقل من نفسه احيانا عند تساوي الدواعي والجهات بعينه في موضعه ولا يجد
ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاجة
له فان الارادة اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا لمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح
واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس ليس لو اختير الجانب الاخر فرض مساويا لهذا الجانب كانت
تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشئ مع ان نسبتها الى الجانبين متساوية غير معقول
فان الارادة ما حصلت او لا الارادة لشئ ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شئ اتفق ولا شيئا ما
مطلقا فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شئ ولا ايضا مضافة الى شئ
ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور
حصل دوران المرجح لاحد الجانبين تحصل ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة
واما الذي ذكروه ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فيقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا
لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى
ايقاعه فيه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان
شيئية المعدومات وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات
متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة
المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل فيترتب عليه
متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود
ذلك الفعل فيتوقف تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون ساير الاوقات من قبل الجاعل
فينتقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص
بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا وقبله وقت اخر فاذا كانت
الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريته تعالى
يكون دائما وهو المط وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا
العالم بما لا يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين بما لا
يحصى اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايض يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره
واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال
الطبايع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن ممتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين
ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون
ذلك الممكن حادثا ليس لمجرد ذلك اذ لا وقت الا ويمكن ان يكون اول اوقات الامكان للشئ الا و

هو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشئ بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما يوجد ويحصل
بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان
وهم وازالة قال بعضهم ان العالم سواء كان قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات
حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عن زوال شئ وحدوث اخر فباي طريق وقع الاستناد الى
الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة
قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول
بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله
في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة
في هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في
الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد
الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التاثير الى سبب
قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شئ فرضنا للحوادث
اوابتداء لها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة
لذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدا برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع
الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها
حادثة او متداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة او لحدوث
علتها المعدة المقربة لعلتها منها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو
مح فاذا حدوثها لاجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لاجل علة معدة فيصير الحادث بها مستعدا
لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون آنيات الوجود وهو مح كما
ستعلم مع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن
السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم يكن معدا فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشئ واحد متصل
لا حدود له بالفعل وذلك الشئ اما هويته اتصالية متدرجة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان
والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب
من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به يثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا
يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية
والمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل ما لا اول له والجمع
بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سياتي بيانها وبيان
دفعها
فصل في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المع ذكر الشيخ في النمط الخامس من
الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يتقدم على المعلول لان تقدم العلة على المعلول

ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل العلية والذى
مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك
تقدم اصلا اقول بعض لعلها وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم
من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان
يكون تقدم ما مع العلة للشئ تقدما ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفى ساير التقدمات تقدما اخر غير
عن الذى مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذى بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته
هذه المعية التى بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهى ان ما مع الشئ المتقدم فى بعض
التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المع الاخر وفى بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم
بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثانى ما مع المتقدم بالعلية على شئ
اولا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشئ وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان
والماشى فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالى
كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذى له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم
فيكون ذا تقدم فى الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا فى الفضيلة عن واحد وهكذا
المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان مثلا
اذا كان المبدا هو الجنس العالى وعلى الجوهر اذا كان المبدا زيدا مثلا ثم ان ههنا بحثا اخر مع
الشيخ قد توهمه الامام الرازى وذكر فى ساير كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوى مع علة الفلك
المحوى اذ صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوى متقدمة عليه ولا يمكن تقدم الحاوى
تقدم عليه لان وجود المحوى وعدم الخلا فى الحاوى متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوى
الى الحاوى لاحتاج عدم الخلا اليه فيكون عدم الخلا محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا
لذاته فعدم الخلا ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ فى السما والعالم من الشفا فى بيان تاخر الاجرام
العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لتحدد احيازها واحيازها معها
بالذات والمتقدم على المع متقدم فلما كانت الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب
تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول
تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل
جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين فى غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية
عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشئ علة او ما يلزم
ذلك ثم ان الشئ الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان
وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشئ متقدما
عليه فيمتنع ان يكون المع الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال

فالعجب ان المحقق الطوسى ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلى وتكلف فى الجواب شيئا اخر مما لا وجه له
وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد يكون لا بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولا شك ان وقوع
اسم المع فى الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية **فصل** فى
ابطال الدور والتسلسل فى العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهى ان تراقى عروض
العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات
متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل
اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه وكل
ضرورى الاستحالة لان الشئ اذا كان علة لشئ كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما
عليه كان الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين هذا فى الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد
عدد مراتب تقدم الشئ على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا التقدم والتاخر والتوقف و
الاحتياج نسب لا يعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان
والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضى التغاير الخارجى بل ربما يكفى التغاير الاعتبارى
كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب لا ينافى الامكان فى التحقق فان نسبة الامكان
الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما يختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا ولا فان قلت
ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم فى العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى
لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى
المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم فى كون الشئ علة لشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم
يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال
وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهى الاستحالة بالنظر الى الشئ ونفسه فان
قلت يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع وجهان
احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان القريبة للشئ
كافية فى تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما ان يكون
الشئ بهيئته علة لشئ هو علة لوجود ذلك الشئ قلنا اللزوم ضرورى والسند مدفوع لانه ما
لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى
الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون
مهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود
العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المعتبر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه لتعدد الجهة فى الموقوف
والموقوف عليه كما ان الصورة متوقفة على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة اخرى
واما بيان استحالة التسلسل فهو وجوه كثيرة الاول منها طريقة الشيخ فى الهيات الشفا وهو [illegible]

حقق ان علة الشئ بالحقيقة هي التي يكون موجودة معه نقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته
علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها
في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة
المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة ولم يكونا
كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط هو العلة المماسة للمعلول علة لشئ واحد فقط والمعلول
ليس علة لشئ ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشئ و
خاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف و
سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد سواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه
فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية
الواسطة الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية
فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة
لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق
الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في
الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة
غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته وهذا اسد
البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود
سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجد
سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا فيحصل جملتان احديهما
يبتدي من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة
لا تزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي
بالمتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم يطبق بينهما فيلزم
تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذا طبق
بينها وبين الناقص منه بواحد وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من
هذه الدورة الى قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين
اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل
من تضعيف الاثنين [illegible] تناهيها اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته

واخرى من الدورة

لاختصاصها بالممكنات مع لا تناهي المقدورات ومقدورات تحل القول في دورات الفلك ضرورة مع لا تناهيها
عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص ولا نم لزوم تساويهما
فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين التام والناقص بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزائد
والناقص بمعنى كون احدهما فوق عدد الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص
من احديهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او
متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقص يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم
عند المتكلمين فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا
كما في الحركات الفلكية فان تناهي المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من
المعدودات الا ما هو متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في
الحقيقة ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند
الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما نذكر في تناهي
الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا
جزئيات نوع واحد غير محصورة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقد بعضهم
لكونها غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول
عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين
فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقدر على استحضار
امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف
ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من
الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما
عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او
طبعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا
في النفوس الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة
جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه
لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المترتبة
او غير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء
السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل
الى استحضار الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين [illegible]
فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن [illegible] بحسب حال الواقع فيه

لا يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة
واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعماله رويته
لواحد واحد منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض احادها ببعض تعلقا
طبعا او وضعا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة
حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا
اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل اجزاؤه بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلا بد من
تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء وان
كانت متجاورة غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة
بحسب عدد اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه تأييد وتذكرة قال افضل المتأخرين
العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج
الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم
اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها
حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان
يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية
اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الان مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من
السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما في الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأن واحدا
وهما في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال التساوي بينهما والا كان وجود الحوادث
الواقعة في الزمان الذي بين الان وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدئة
من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الان لان ما ينقص عن المساوي لا يكون زائدا على
كل واحد منهما فاذن يجب ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي تنقص عن المبتدئة
من الان في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الان ويكون الانقص
متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم بان
هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا فضلا عن توهم
التطبيق منهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل الا في الوهم ولا في الوجود
وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في طرف المتناهي لا في طرف الذي وقع النزاع في تناهيه
فهو غير مؤثر هذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا
على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينة

بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق
اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي بوجوب
انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية ايضا انتهى كلامه
بقي هيهنا شيء اخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري لا بين اوله و
ثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة فان الواحد متقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان
لم يكن متقدما على الواحد الاخر وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلاثة والثلاثة الى الاربعة فلو
دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما
حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نسلم ان غير الواحد يتقدم على عدة
من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفا والثالث انه لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من
غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فههنا جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول
كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات و
معلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم
ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فوجب جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها مأخوذة
بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق
له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا اخر
يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء ولا تقدم صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة
مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة متنوعة كالمركبات من العناصر واما
بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا
موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال
لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي عبارة عنها
ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون موجدا لبعض
الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات
ولا يكون ذلك البعض معلولا من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد
اذا الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة
وان كل جزء منها معلول لجزء اخر ومما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل
تفصيلا فانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس
السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد نقول ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها على
جملة الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكونه وجيدها من ذاتها
ويكفي بهذا استحالة قلنا نعم وانما يلزم لو لم يفتقر الجملة الى شيء ليس نفسها ولا اجزاءها حتى جزؤها

اولم يسم وان اريد بها العلة الفاعليه فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم
كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو محال لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول
المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون
واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهيه من علل ومعلولات غير متناهيه وكل منها يستند الى
علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب
فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهيه موجودا ممكنا مستندا
الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان
علتها ليست نفسها ولا جزءا منها كما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب
اجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء وقد
الاثر قلنا انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات
بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية
ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان
يكون المستقل بالعليه جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال
اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا
وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل
الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض
وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي هي بعينها علة لذلك
الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته
الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم
تقدم المع على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المع عنها في الجزء الاخير من علته المستقلة
بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المع المركب
مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان
ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك المجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعليه والمعلوليه بحيث لا يخرج عنها الا المعلول
المحض لتأخره عن الكل بحسب العليه المتقدم عليها بحسب الرتبه حيث يعتبر من الجانب المتناهي وهيئته
يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول ففي الجملة هي جزء من السلسلة

تحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على
نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علة المجموع الذي قبل
ما فيه من المع الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة
مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا
بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض قلنا هذا لا يقدح في
الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة
واحدة او سلاسل غير متناهيه على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول ومجموع
مركب قبله قلنا بل وارد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة
الغير المتناهيه فان قلت نحن نقول في الابتداء الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها العدم او لو تم ببعض
الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا تم بل الجزء
الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما
لا يخفى هذا وتحقيق اعلم ان هذا المسلك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب في
غاية الوهن والسخافة لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء
عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد بان
المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا ايرد على اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة
كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار
الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علل غير الآحاد وما يقال ان وجود الآحاد
غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان يكون
له وجود في الخارج غير وجود الآحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه
كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه
ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب موجودا ولا ينعدم الا بانعدام
الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يوجد متى وجد فعلى هذا ظهر
بطلان قول المتأخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود
ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مح لاحتياجه الى
بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه ولا محذور فيه لان توقف
ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه
نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه او من مجموع الموجودات اعني الواجب

ايضاح

آخره

علته

اي ما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او بما فيه
حكمه فيما يجب تقدمه على المع اذ يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه
فليس بمستحيل على اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كما مر
انتهى فانه لا يخفى سخافته جداً اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجوداً ممكناً لذاته ومع ذلك
لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود
غير وجود الاحاد وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علة الاحاد فالحكم بان الوجود له
غير تلك الوجودات والعلة له عين عللها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد
قد يوخذ مجملاً وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل
وقد يوخذ مفصلاً واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم
فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهو لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما
هو هما ماخوذ الا معا لاحتياج الكل الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين
يترجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معاً بل مفصلاً فانه ايضاً ممكن فيحتاج الى مرجح
قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به
اقول هذا المدقق اصاب شيئاً من التحقيق واخطأ في شيء اما الذي اصاب فقوله هما مفصلاً
ليس ممكناً ولا واجباً بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو
ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجوداً واخرى متعدداً
فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملاً او مفصلاً لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط
فللعقل ان ياخذهما شيئاً واحداً موجوداً في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانياً في الخارج
كما ان للوهم ان يقسم السماء قسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعدداً في الخارج بل في الذهن فقط
فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان موجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافاً في نفس
الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل
بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملاً او مفصلاً متصف
بان الدار يسعهم على التعاقب الزماني ومع لا يتصف بانها يسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا
المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض
وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم منه اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية تارة
اخرى لاستلزام ذلك تكرر اجزاء الهيئة اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الهيئة
اعني ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية
موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصفه الوحدة اي الواحد به موجودة ثم لقائل ان يقول
العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الاحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود

الاحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات كثيرة ولا نم انها غير الاحاد بالاسر بل هو عينها
واما اخذ العدد والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم الاحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية
والتامية وغيرها فذلك لا يتحقق في الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة
وجود الاحاد والكثرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات
الى علة محضة لا يكون معلولاً لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او
نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي
بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما
في العقل وفي الخارج وجد الاخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المع الاخير يشتمل على معلولية محضة
وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود
معلولية بلا علية فان قيل التكافؤ في معلولية المع المحض علية المع الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة
المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة
المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى
غير النهاية لزم زيادة عدد المع على عدد العلة وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم
ان كل علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمع
الاخير وثانيهما ناخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق
بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان
يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان
في جانب التناهي معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة
الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة
ونجعل كلاً من الاحاد التي فوقه متعدداً باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة غيره من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلية على المعلول فان كل علة لا تنطبق
على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير و
عدم كونه مفروضاً للعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات
وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرها من ذوات الترتيب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول
الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين
وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما
بين مبدأ المسافة وكل جزء من اجزائه الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ [illegible]

فالمسافة لا يزيد على فرسخ م

مدرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين الى ستين ولا نجرنين فيصلح الدليل للنظر
واصابة المط وان لم يصلح للناظره والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها
مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما فى المسافة واما على تقدير لا تناهيها
كما فى السلسلة فلا اذ لا ينتهى الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان
المتالف من الاعداد المتناهيه لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو اهم
منه واخفى لان المتالف من نفس الاحاد اقرب الى التناهى من المتالف من الاعداد التى كل منها متناهى
الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد المتناهيه وهو غير لازم من هيهنا يذهب الوهم
الى ان هذا الا شبه لا ببثوت الحكم اعنى التناهى لكل على ثبوته للكل وهو نمط التاسع لو وجدت
سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهى لا محالة تشتمل على الوف
فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة
لان عدة الاحاد يجب ان يكون العشرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ياخذ كل الف من الاحاد
واحدا حتى يكون عدة ما تالف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على
جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعنى الجملة التى بقدر عدة الالوف
اما ان يكون من جانب المتناهى او من جانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى السلسلة
هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بفرض منقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى
الترديد اما لزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين
هما طرف السلسلة والمنقطع الذى هو مبدا الجملة الثانية اعنى الزايد على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة
من تلك العدة من الالوف المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على
تقدير الثانى فلان الجملة التى هى بقدر الزايد على عدة الالوف يقع فى جانب المتناهى ويكون متناهية
ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف تسعمائة
وتسعة وتسعين فح يلزم تناهى عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها عدة
واحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سياتى منع المنفصلة القايلة بان
هذا مساو لذاك او اكثر او اقل بان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى وان اريد بالمتساوى
مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما فى الواحد
الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الاخر لا ينافى التساوى بهذا المعنى
ولو سلمت فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها التى فى جانب
الغير المتناهى ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مآتها او عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع اولهما
بمبدا الثانية كاذب التاسع من هيات الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فى

يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من احادها استوجب ذلك انتفاء ما بعده لما تواحد
من احاد السلسلة فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب ان
يكون فيها علة هى اولى العلل لولاها انتفت جملة المراتب التى هى معلولاتها او معلولات ما الى اخر
المراتب والامر المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا
الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع
السلسلة بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام
مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض
فاتامل التاسع البرهان الاسد الاخص للفارابى وهو انه اذا كان ما من واحد من احاد
السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل الا الى نهاية الا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد الا ويوجد اخر
وراءه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا يدخل فى الوجود ما لم يكن شى
من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه من اين يوجد فى تلك السلسلة شى حتى
يوجد شى ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان يكون
منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة
من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل بواحد من زوج
بعده كالخمسة من الستة وكل عدة يكون اقل من عدة اخرى يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور
بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذى بعده ورد بانا لا نم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين
فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهى وقد يطوى
حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
والمنع فيه ظاهر تبصرة اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لا تناهى السلسلة المترتبة
فى جهتى التصاعد والعلية لا فى جهة التنازل والمعلولية والسبب فى ذلك ان فى سلسلة التصاعد
على فرض اللاتناهى ليس يوجد علة يتعين فى نظر العقل انها لا محالة يكون موجودة ولازم من
لتناهيها يبطل السلسلة المترتبة باسرها فى الوجود وان ذلك مناط الحكم بالامتناع والامر فى سلسلة
التنازل على خلاف ذلك وبما ذكرناه جارية جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف
وغيرها وذلك لان معيار الحكم بالاستحالة فى كل منهما استجماع شرطى الترتب والاجتماع فى الوجود
بالفعل فى جهة اللانهاية فمعيار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة للشى موجودة
معه فى ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفى الاعتبار العقلى ففى صورة التصاعد
يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة فى مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها
فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل فى مرتبة ذات المعلول واما فى صورة التنازل فالمعلولات
المترتبة لا يكون متحققة فى مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يتصحح لوجوده الخاص الناقص المعلولى

فى مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص لكامل العلل وهذا على خلاف الامر فى العلة فان وجودها واجب فى
مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصف الترتب والاجتماع فى مرتبة من المراتب المفلية
انما يتحقق فى السلسلة المفروضة فى جهة هى جهة التصاعد والترافى لا فى جهة خلافها وهى جهة
تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على ثبات انقطاعها فى تلك الجهة لا على اثبات
الانقطاع فى هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالى **فصل** فى
الدلالة على تناهى العلل البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان
فى كل منها مبدأ اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شئ هما اقدم من المادة والصورة
بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشئ فاعلا
فاذا ثبت تناهى العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهى العلل المادية والصورية لانهما اقدم من هاتين
على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهى داخلة فى طبقة الفاعل كالغاية فالبيان
الدال على تناهى سلسلة الفواعل يصلح ان يحصل بيانا لتناهى جميع طبقات العلل وان كان ا ستعماله
فى العلل الفاعلية فلنتعد الى بيان تناهى العلل التى هى اجزاء من وجود الشئ ويتقدمه بالزمان
وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذى يكون الشئ معه بالقوة فاعلم اولا ان الشئ لو حصل بكليته
فى شئ اخر لذلك الاخر انه كان عنه الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود فى الكاتب فلا جرم لا يقال
انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشئ متقوما بشئ اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم
انه كان عن ذلك المتقوم وايضا لو حصل شئ منه فى شئ اخر فانه لا يقال لذلك الاخر انه كان من الاول
فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شئ من السواد موجودا فى البياض فاذا متى كان حصول
الشئ بعد حصول شئ اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم فاما اذا حصل
بعض اجزاء الشئ فى شئ اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك الاخر انه كان من الاول
مثل ما يقال انه كان من الماء هواء وذلك لان الشئ الذى هو الماء لم يوجد بكليته فى الهواء بل وجد
جزؤه وكذلك يقال كان من الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريرا الا
اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشئ انما يقال له انه كان عن شئ اخر اذا كان متقوما ببعض
اجزائه ومتاخرا عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر ان لا يجتمع
مع بعض اجزائه اذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر ان مادة الشئ قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد
يراد به الذى من شانه ان يصير جزءا قابلا لشئ اخر كالماء اذا صار فيه هواء فان الجزء القابل للصورة
المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهى المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل
اخر لا الى نهاية لكان اجزاء المهية الواحدة غير متناهية وذلك ممتنع واما بيان تناهى المواد بالمعنى الثانى
فلان ما يقبل الهوائية اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية
فاما ان يكون لكل منهما الى الاخرى مادة او لا كذلك فليس احد الامرين اولى بان يكون مادة

فلا يقال م

الاخرى من الاخرى بان يكون مادة الاول لها بل ليس ولا واحد منهما تقدم على الاخر فى النوعية بل يجوز ان
يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص اخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل منها
مادة اخرى بهذا المعنى الى لا نهاية له اى يكون كل شخص منها انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه
الاشخاص كاجزاء الحركة القطعية التى لا اجتماع فيها ولا امتناع فى عدم انقطاعها واما تناهى
العلل الصورية فمن جهتين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن
للصورة نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء المهية ويستحيل ان يكون للمهية الواحدة
اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان المادة اى الذى يحصل فيه امكان وجود الشئ على قسمين
لان الحامل للامكان اذا احدث فيه صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا لزوال شئ كان ثابتا
من قبل او لا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان
الحامل قبل حدوثها محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة
الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون
هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المقومة كان حدوثها
موجبا لزوال الصورة المقومة كان حدوثها موجبا لزوال الشئ وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت
ان كل صفة يحدث فى محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهى من باب الاعراض لا الصور وقد علم
ان الصفات التى ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهى بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية
لذلك العرض فهى كمال اول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متوجهة الى تحصيل كمالاتها
من الاعراض اللهم الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالامراض لمن ابتلى به واما الثانى كعدم نشو الماء لبذور
عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة
الواحدة لا يقتضى توجها الى شئ وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث فى المحل من
غير ان يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبعه متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد
وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبى يتحرك الى الرجلية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان
ينتقل الى الصبوية **عقدة وحل** فى دوره فى النفس ههنا اشكال وهو ان النفس الخالية عن
جميع الاعتقادات قد يعتقد فى بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا
فقد انتقض قولكم ان كل صفة حصلت فى محل بحيث لا يكون حصولها مزيلا لشئ والامر خصوصا
استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطاء نوع استكمال لبعض القوى لما ذهب لكونه صفة
وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذى يختص بالقوة
العاقلة كالكيفية السمية فانها كمال للعنصر ومنافية للصورة الحيوانية وكل صفة من الصفات المذمومة
كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما يوجب نقصانا للقوة العالية التى عليها
رسم العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هو كمال العقل الهيولانى فى

المتقدم م

فمن المستحيل ان ينقلب الاعمى بصيرا من تلك الكمالات م

للهيئة النفسانية التخيلية والذى لاكمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة
واما القسم الاخير وهو ان يكون حدوث الصفة فى المحل موجبا لزوال شئ عنه فذلك الشئ قد
يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان
حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة فمن حكم بصحة
الانعكاس فى هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة
اخرى لان مهية الشئ لا تنقلب ولا تتبدل لخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب
فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثانى فان الانقلاب فيه واجب ولقائل ان يقول هذا الحصر
باطل فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا
يجوز الانعكاس لان العناصر كما يصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم
الثانى فان من شان هذا القسم ان يكون الطارى مزيلا للوصف الموجود وهذا ليس كذلك اذ ليس
حدوثهما سببا لزوال وصف تضادهما فالجواب ان العنصر الممتزج غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية
مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهى مزيلة للكيفيات الصرفة القوية
فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذى يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس
واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبى اذا صار رجلا
فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا
يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل فى تكون الحيوان مجموع القسمين المذكورين
فلا يكون خارجا عنهما تتمة ثانية للمادة ان الحاصل للصورة اما ان يكون حاملا لها بوحدته
او بمشاركة غيره فالذى لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذى
يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع
الاستحالة او معها والذى لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهى الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهى
الى الغايات باستحالات كثيرة واما الذى لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع
المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الاحاد محصورة كما فى
الامثلة وقد لا يكون محصورة كالعسكر تتمة مشرقية اقول من امعن فى النظر يعلم ان
كل مادة لا يقع فيها استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة
محصلة لا يصير مادة لشئ اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول
صورتها بالكاسر حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشئ لا يتحرك
بالطبع الى ما يباينه ويخالفه الا فيما يتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يتحرك الا
الى ما يكمله ويقويه فان النارية مضادة للصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها فاذا كانت
المادة الشئ الحقيقية ومهلكها وكذا باقى العناصر فلم يتحرك شئ منها ولا كلها الى الحيوانية

بل المادة الحاملة مهيا بها القوة الفاعلة المحركة اياها صوب الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست
كما ظن انها هى الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفا وغيره اذ العرض لا يفعل فعلا جوهريا
ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى بنحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا فى المحرك الفاعلى وايضا وجود
العرض تابع لوجود امر جوهرى صورى فصور العناصر احق بان يفعل فعلا او تحريكا من كيفياتها
لانها بمنزلة الالة كما عرفت فى الميل ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى
الحيوانية فثبت ان فى مادة العناصر صورة من جنسها الا من نوعها تحركها الى جانب الكمال الحيوانى بعد
طى المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا بعد تخطى ما قبل ذلك الى ما دونها من
المراتب فمن ههنا يظهر ان الحركة واقعة فى مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت
الاعلى طبعا بعينها اذا لم يعقها عائق وسيأتى زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد فى مباحث
الغاية ان شاء الله تعالى

فصل فى ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا وفاعلا

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا فى شئ واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن
مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتى والمتأخرون على جوازه
مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشئ لا يتأثر من نفسه وكذا اذا كان
القبول صفة كمالية للقابل فالشئ لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية
يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشئ مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه
كلوازم المهيات سيما البسيط فقوله جميع ما عنها وما فيها معنى واحد اى جهة الفاعلية والقابلية
فيها واحد كما صرح الشيخ فى مواضع من التعليقات من ان فى البسيط عنه وفيه شئ واحد وهذا
لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون له طبيعة يلزمها شئ لا لحقها على سبيل الانفعال
والاستكمال ولعل الشيخ انما اورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان
لوازم الوجودات ايضا كلوازم المهيات فى ان فاعلها وقابلها شئ واحد من جهة واحدة كالنار
للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات فى خواصها ولوازمها الذاتية واما الحاجة
فيها الى المادة فلاجل حدوث الصفات او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة فى حقيقتها
وصورتها لكن لا تحتاج اليها فى كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا
يتخلل الفاعل ايضا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير قابل وفاعل لكانت حارة ايضا
والذى وقع التمسك به فى امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احديهما ان القبول والفعل
اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازى بانا بينا ان المؤثرية والمتأثرية ليستا
صفتين وجوديتين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نسلم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين
الاول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان
والمنازع مكابر والذى يستدل به على اعتباريتهما هو لزوم التسلسل لو كان موجودا والاحتياج الى

اخر بينه وبين فاعله ومحله كما بينا فى مسئلة الوجود والوحدة وما يجرى مجريهما واما الثانى فلما بينا
فى تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضا بالنقض بانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الواحد
قابلا لشئ وفاعلا لشئ اخر ايضا فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثره
عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشئ الواحد ايضا كذلك فان قيل الشئ لا
يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير
اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها متخالفة المعنى انتهى اقول
انما صح كون الشئ قابلا لشئ وفاعلا لشئ اخر فليس مما جوزه الحكماء فى البسيط حتى يرد به نقضا عليهم او
مادة النقض غير متحققة فان الذى يتوهم نقضا على القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب
وساير الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا بقابلية للوجود او تاثرا لمحل
به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر فى مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف
المهية وقابليتها له فى الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى مهية ووجود فيحكم بان المهية
قابلة للوجود على الوجه الذى مر ذكره من اخذ المهية اولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق
الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا للشئ فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار
الذهن فيتبع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول
لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثرى جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس
ذاتها فغير وارد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل تعدد الا-
المكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدا فاعلى و
بما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدا قابلى الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالا
ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشئ من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه و
القابل لا يستلزمه بل يستعد ويمكن حصوله فيه فلو كان شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ لكان نسبته
الى ذلك الشئ ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافى اللوازم مستلزم لتنافى الملزومين اقول وهذا
ايضا انما يجرى فى القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا فى
التركيب الخارجى وكذا يجرى فى المهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير
المقتضيات للوجود والفعلية هذا فى التركيب واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم الذهنى
مهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم
المهيات كما زعمه بعض كالامام الرازى وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون
البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان المهيات علل للوازمها ومتصفة بها
فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم
لنفسه ومهيته لصح شروط الملزوم عاريا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم

لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالامكان حاصل فى مهيات
الممكنات ومنها والزوجية حاصلة من مهية الاربعة وفيها ومساواة الزوايا للقائمتين حاصل من
مهية المثلث وفيها لا يقال هذه المهيات مركبة فلعل مبدا فاعليتها بعض اجزائها ومبدا قابليتها
بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان فى كل مركب بسيطا ولكل واحد من بسايط
شئ من اللوازم واقلها انه شئ او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية
اللازم مخصوصة واللوازم الذى يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا
كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون
موصوفا بتساوى الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك
المجموع والفاعل ايضا ذلك المجموع فكان الشئ باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المط ويدل ايضا
ان للبارى جل ذكره صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجرى مجراها عند الكل لان ما ثبت
كونه زايدا عليه من هى الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الانتزاعيات كمفهوم
وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الامور
العقلية وايضا تعقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابى نصر وابى على وغيرهما
صورة مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهى عندهم من لوازم
ذاته وهى ايضا فى ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتاخرين
سيما الامام الرازى فى تجويز كون الفاعل والقابل هناك واحدا ومن ههنا باى معنى كان واحدا
ولم يعرفوا كنه الامرين فى القبيلين فوقعوا فى مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم فى استعمالات
الاعين القوم فاغمضوا العين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا فى مهلكة الزيغ فى صفات الله الحقيقية
واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة
عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات
الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر فى اللوازم لكان للقول
بزيادة الصفات الكمالية مساغ حاشا الجناب الالهى عن ذلك وربما يقال ايرادا على البرهان
المذكور المبنى على تعدد حيثى الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشئ لامر انه لا يمتنع حصوله
فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافى الوجوب ودفعه بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع
حصول الشئ ولا عدم حصوله فى القابل وهو معنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فليس تحقق
معناه فى احد نوعيه اعنى الوجوب بل يوخذ معناه ومفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الامكان الخاص
فينافى تعين الوجوب الذى لا يحتمله وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشئ ولامكانه
غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته
السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب حكم بان الشئ الواحد بما هو واحد لا يستعد الكمال

عن نفسه **فصل** في ان التصورات قد يكون مبادي لحصول الاشياء اما اجمالا
فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغيره ذلك بالقوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود
الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكل ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا
محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكاينات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان
النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني
فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في
الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس
الا تصوره بكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجح هو ذلك التصور واقتضاء
ذلك الترجح ان توقف على الة جسمانية توقف تاثير ذلك التصور في تلك الالة الجسمانية على الة
اخرى جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تاثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على
توسط الالات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجي في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها
هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند
عدم المانع ومبدا الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا لزم حصول احمرار الوجه و
انبعاث الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا يلحق وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم
يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على
جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجسر وتحته هاوية لم يجد ان يمشي عليه الا الهوينا
لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوة المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها
من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم
توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة
تؤثر من غير الة جسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان
بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد الخلوة معه
وحده ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا
فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات
النفسانية واذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى
مبلغ في الشرف والقوة الى حيث يبرى المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل
غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف تارة وستعلم ان المادة
للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة
النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى فكما يصير تصورات هذه مبادي لامور جزئية فجاز ان يكون
تصورات تلك النفوس مبادي لامور العظيمة وان كان نادرا او غريبا ومن هذا القبيل الطلسمات

لحدوث

والنيرنجات

والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب
ومما يتعلق بهذا المبحث ان الراي الكلي لا يكون سببا لحصول افعال الجزئية وذلك لان الكلي مشترك
بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع
ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال **عقدة وحل** لقايل
ان يقول كل ما دخل ويدخل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان سبب لوقوع الجزئي من جزء
ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدا ان لوجود الممكنات
وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا التصورات المبادي المفارقة علة لتكون الاجسام والاعراض في عالمي
الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المتصور عند الاوايل ممتنع الحصول
هيهنا وما هو الحاصل غير متصورهم فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون
له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون
من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهيتها ولازم مهيتها والعقل لا
يمكن ان يدركه الا بالة جسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني
فيمكن ان يكون تخصص لواحد من الافراد المفروضة بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة
الكلية ان ينالة لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته امثال لا اختلاف بينها
بالذاتيات ولا بما هو قبيل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية عام لجميع الموجودات
المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود قبل بعض ودون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية
او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج
سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد
من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص تاثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة
الى معلولها بعدما لم يكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت افراد
المهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي
لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها الا مكان
الشخص بل لا بد من حدوث امكان زايد على امكان النوع في مواد شخصية **فصل**
في ان العلة هل هي اقوى من معلولها البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من
معلولها فيما يقع بالعلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس قد فصل القول في
هذه المسالة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لتشخصه وخصوصيته فالاول يقتضي
ان العلة مخالفة له في المهية ولا يلزم علية الشي لنفسه واما الثاني فلكون هذه النار معلولة لتلك النار
والابن معلول للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة لمؤثرة

نباتها

ههنا

المتقدمة

المعلول

سبب ولبست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يسند الى زيادة استعداد مادته لان المادة
باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول ذلك التساوي اما
ان يعتبر في حقيقتها او في وجوديهما فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما اولا فان لم يتساويا فاما
ان يتساويا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحال في انطباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة
اما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ومن جعل
هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض
جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما
يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان
يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة يعين على هذا الاثر واما
ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا
يكون فيها معاوق ولا معاون كالنقه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل
تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا يكون
متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل
ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد
الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف
من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق
والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها
واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق اليد
بها بمجرد الملاقاة دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة
اليد اياها عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة
غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق حرقها فالتسخن المحسوسة
من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة و
المعلول المشتركين في الماهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم
والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان يتساويا في
النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على
الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهية ولا في المادة بل
في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين
الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك

بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب و
الامكان اقول لعله اراد بالوجوب ههنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي
يحمل على الماهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع وله
تبدل الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد
العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به انه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح
في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباههما
وايضا الماهية قد يكون مشتركة بين الموجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ولا شك
ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدا الآثار المختصة دون الذهني فصل في ان تركيب
يتضح فيه ان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي مبدا صورته
ومبدا فصله الاخير حتى لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة
في ماهية ذلك الشيء او المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا
اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدا للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها
لكماليتها وغناها عن مزاولة هذه الافاعيل لا تفعلها كما يفعل هذا الناقص والقاصر عن درجة
التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاسباب
والعلل مما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية
فاذا وجدت بوجود عللها وشرايطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من
غير استيناف علة اخرى له فهذا الوجه يقال ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض و
المعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من
الحكمة المشرقية فصل في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها
كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدا للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون
كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لامتناع
حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت
البرودة فتضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا لكن يليه عامة
فانه يقال هادم للسقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء
بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود
والرابع في الغايات الاتفاقية اذا انسبت الى الفاعل الطبيعي والاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط
فانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ
يبوسة الارض للشكل الغير الكرى والخامس ان يكون المقارن للفاعل مثل الاول يقبل الوجوب بفعل فاعلا

واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها يكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فاما ان الاول
ان يكون يوخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهوا والثاني
ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج فانه لا يتعالج
من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل الكرسي والتي بالعرض
كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القريب والبعيد فالفاعل القريب
هو الذي يباشر الفعل بحيث لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس و
ما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبله التصديق او ما في حكمه و
المادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شي اخر اليها او حدوث حال اخرى فيها
مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جز القابل
او ان كان فلا بد من احوال ليستعد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو
والثاني مثل الغذا لصورة الخلط او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة و
الصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيد كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدوا والبعيدة
كالسعادة للدوا وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شي واحد كالنار
المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شي
كالواجب تعالى وقد يكون كبعضها لغيره والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل
جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الاولى
مادة للكل وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة
الخاصة فهي حد الشي وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا
تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل
الجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي
وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشي بمثله مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج
وفي المادة كذلك وما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية
فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة وكالانتصاف من الظالم وخامسها
البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشي الاحدي لذات واحق العلل بذلك هو المبدا الاول و
منه ما يكون موثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة
النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة
كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة الانسان
التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل و
المركبة هي المطلوبة لمركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل

فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه ولم يصح اشتعالها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة
الكاتب المنتهي لكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة
لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند
وجودها وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية
بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شي صورة بالقياس الى
صورته كما ان الغاية لشي فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز
ان يكون للشي البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض
المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية
لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شي من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان
مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشي منها تاثير في شي منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة
فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا
وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل موثرا
قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجود حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون
ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها
ولزم التسلسل الممتنع لتركيبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة
خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا
بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا
يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون
كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض
عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا اما الاول فلانه
على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه
خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفس التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه موقوفا
على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال الخراب جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولانه ان
لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زايد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زايد
هو العلة انتفاء امر زايد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما
كانت والكل غير موثر بل يكون موثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل
الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معدوم بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا
فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشي بل ينتهي الى ما هو بسيط
واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ولزم

التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبانا نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانا اذا اثبتنا حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واشح ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بان كلام ذلك القايل قوي جدا في جميع مادة كره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامه اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يوثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى اخره ساقط لانحصار الاثر فان كل واحد من العشرة اذا كان موثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جاز ان يجتمع هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كانت كل واحد من الاحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الاحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو الموثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذ لم يكن معها جزء صوري في الخارج و الكلام في الجزء الصوري عايد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتباريا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعد … محال يمتنع التحريك ببعضهم بما سيأتي في محله وان كان امرا موجودا فيكون حادثا او يعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي الى جزء بسيط لكن لا نم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زايد على هويته التجددية الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القايل المذكور من علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق لما حققناه و برهنا عليه كما سيجيء بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضي الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فسنعلم بيانه في مباحث النفس فثبت بما قدمناه من ان النفس بما هي نفس اي بهذا الوجود

هنا م

التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى يكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة وهذا تمام وتحقيق عرشي ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يقتضي جزء المقتضي فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانا اذا اخذنا الفا من الناس حجرا واحدا حركة معينة في زمان ما ومسافتها لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا او اذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخ اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام وجوده ووجوده وحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايض ضعيفة فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فعلة كل موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع واعتبار انه احاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان يكون اعتباريا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية هي الاحاد او الاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثار الاحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زايد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في الموثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المقناطيس في جذب الحديد وتاثير الدرياق في دفع السموم ثم كان الموثر في الحقيقة هو شيئا واحدا بما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال تحريك جماعة حجرا ثقيلا او …

ذات م

السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في
رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل
الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتاثيرات المتلاحقة من
المتفرقات في التاثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير
على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة
المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند
الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان
معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو اثر النار الضعيفة في تسخين
الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرا ثقيلا بقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم
تاثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه
عند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة
نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد حركه مجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في
الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ اثار الاحاد لئلا
يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا
المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنتفع في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية
متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام

فصل

مهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين
باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قضية عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا و
لا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث
مسبوقا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه فهناك عدم
سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم
العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة
اللحوق واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات اليس اذا فرضنا انها من الصفات
الجائزة التي تلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات فتقيس الذات مع قطع النظر عن
لحوق صفة الحدوث اهي هوية امكانية مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها
الحدوث صادرة عن الفاعل متحققة غير مخلوطة بالحدوث بل بازلي الوجود لعدم الواسطة ثم
في زمن لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان
الى احد القسمين واما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود
بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود او العدم ثم لحقتها

حدوث مقابله بعلة فيعود المحذور السابق على وجه افحش ثم من البين انه لو فرض الحادث وجود
ازلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد
العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان
او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث
عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه
متى تصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون
وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكن ان
يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده
الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه فجعلوا تمام علة افتقاره
الى الفاعل هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا
الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار
الى الفاعل هي احد الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام شيء الا القسم الرابع اما
العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج
الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه
بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة
الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب زايدة على ما ذكرت هنا ما بنا
طريقة القوم

فصل

في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين
بينهما معية بالطبع البسيط اذا كان ذاته بحسب حقيقته البسيطة علة لشيء كانت ذاته بمحض علته
ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة لكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة
زايدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدا بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط ان حقيقته
التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ للغير وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر
حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صنعة الكتابة
فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا
فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هنا ودع عنك الاطنابات التي ليس
فيها كثير فايدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد
شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون
للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة
وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك
لضيق الكلام عما هو المرام فحيث ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص له

ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المع المتقدم على الاضافة العارضة لها وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائداً عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله ايضاً بسيطاً حقيقياً وبعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده شك في ازالته ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية ويليه في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة للجملة الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعاً اثنين وكان هذا القايل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدا او لا يمكن له تصور معناه فضلاً عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لامرين كا و ب مثلا كان مصدراً لا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفا بقوله ليس قولنا ان في الخمر رايحة وليس فيه رايحة هو قولنا فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة فان في الاول القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة للذهن عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضاً يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدا الشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكما ارسطاطاليس وهو واستعدان هذا الرجل يتمنطق على المشايين فهو ايضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة اليس ذلك منه غياً وضلالاً الا وحمقاً وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدراً لا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدوراً فهو لا صدور وانما اتصف بصدور ولا ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان لحيثيتان جاز ان يكون متصفاً من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلاصدور منه غير ا ثم نقول اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف

الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحداً حقيقياً واما ثانياً فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر ان لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثاً فلا انتقاض باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضاً ولم يقل به احد واما رابعاً فلان تناقض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقاً لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لا لاصدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجوداً عدمه لا لاوجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضاً لنفس الصدور والوجود بحمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررنا بالحجة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحدق والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تنقيح وتحقيق

فصل

في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائياً او تعاقبياً ووجه الاستحالة في الكل انه اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امراً واحداً ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلة دون الضمايم والشرايط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة من الهيات الشفا ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال للقايل ان يقول لمجموع تلك العلة والصورة ليس واحداً بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء موجباً للمادة ولا يتم ايجابها الا بالواحد امور مقارنة ايها كانت انتهى وبوجه اخر اذا كان كل منهما علة واحد منهما مستقلة بالتاثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما

هف واما الواحد النوعى فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة
واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون
لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول
والجنس مما يتقوم فى الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات
والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف و
الاختلاف حكم واحد مشترك عرضى بين المختلفات وكل عرضى معلل بمعروضاته وما ظن ان
العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك فى وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو
غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة
فذلك هو المط والا لزم التسلسل فى الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لهويتها الى
علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لهويته كان غنيا عنها لذاته
والغنى عن شئ لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا
الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هى هى مقتضية
لذلك المعلول فالافتقار المطلق من حيز المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل**
فى احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهى مع معلولها لكن كثيرا ما يقع
الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد
يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار اخر غير الجهة التى بها
يكون الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما
لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب
واما لان معلوله بالذات امر اخر يلزمه شئ نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى
السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا
القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحايط فان معطى الصحة
مبدا اجل من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعى للسقف وكذا الحكم فى احالة النار ماء وا
تسخينا وطرح البذر فى الارض والفكر فى المقدمات وساير ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست
عللا بالحقيقة والغلط الذى وقع لهم فى عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجد والا
يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشا من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
فان البناء حركته علة لحركة لبن ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع
مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات
على خصوص الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المنى الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا
فلخالقه وواهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لانه تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة

واما حصول السخونة فى الماء واستحالته الى النار فبفعل الفاعل الذى يكسو العناصر صورها ويستبقيها
على ان علة كل جسم امر عقلى بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار حيث انه احق بان
يكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكانى متفق الافراد فى المعنى
النوعى الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل
السابقة ليست عللا بالذات فهى معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدا
الوجود ومفيده كما فى عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل فى الطبيعيات مما لا يفيد وجودا
غير التحريك فقد دريت ان مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله
على الهيولى التى هى محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون
الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود
فلا استقلال لهذه الاشياء فى الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهى تكون لا محالة على وجه
انما هى روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوى وجود العلة اذ وجودها
بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب فى ذاته ومن حيث لم يضف
الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فتبين من
ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتاخره فى الوجود عن الجوهر وان الوجود
المركب لا يكون علة للبسايط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل ونفس ولا محسوس
على المعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون احظ من الوجود او اكد من المعلول
وهم وتنبيه ما اشد فى البطلان واغرق فى الهلاك والفساد من جملة الاراء الخبيثة والعقايد
الرديه المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم ان العالم مستقل بذاته مستغن فى وجوده
عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده
كما علمت يضر صاحبه فى المعاد ويبقى ظنه بباريه دايما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا
ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلاده الى الارض
فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله الا بطرا او رياء او مضطرا عند الشدائد و
المصايب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد وافقوا بطباعهم
هذا الراى وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبباريهم جاهلون لا يعرفونه حق
معرفته فهم فى عمى وضلال فى هذه الدنيا وفى الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما
بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القايلين بان العالم محدث مخترع مطوى فى قبضة باريه محتاج اليه
فى بقائه ويفتقر اليه فى دوامه لا يستغنى عنه طرفة عين واستمداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فانا
بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات
وبادت الافلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلايق ودثر العالم دفعة واحدة

بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من
بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من احدى الاراء الحقة
والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحيية لها من موت الرغبة الى زخارف
فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما متعلق القلب بربه معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع
احواله مسندا ظهره اليه في جميع متصرفاته داعيا له في كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه
سائر اموره فيكون له قربا الى ربه وحبوة لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك تنبيه

تمثيل

فاذن ما اسهل لك ان يتيقن ان وجود العالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن
البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن
كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دام
الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته
وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعد ما لم يكن فضله وكذا النور الذي يرى في
الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري
جل ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يتفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود
العالم عن الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها
ولم يقدر ان تمنع نورها وفيضها لانها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما سيتضح في مقامه
مختار في فعاله بمعنى الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء
تكلم وان شاء سكت فهكذا حكم ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله
واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في اية امساك السموات والارض ذكره
وتلويح قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى و
الفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة
عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد ومما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي
هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا اذ لا امكان للعدم الذي هو القوة اشتراط في
اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال فلا يصح افادة الوجود
الا لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وفي هذه الحجة وان استحسنها
الجمهور لكن يرد عليها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته
من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بتحصيل
الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود
به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة
الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في نحو

من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع مطلقا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به
في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق
مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا
لم يكن متحركا اصلا نظير هذا اما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد
ثم لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في
افادة الوجود والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك
انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية
للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه باحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه
جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز
ان يكون لها تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها الا ان يكون المادة هي الفاعلة
القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك
عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين التخلص من وساطة الامكان ثم الامكان
وان كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس في ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها
حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات لعارضها

الذوات ٣

حقائق متخالفة المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة
الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية ان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول وهو الفاعل
وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية
لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور
الناقص بتاثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو
الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة
ودون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة
عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر
الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمي
على هذا المقصد العالي سنطلع عليه ان شاء الله تعقيب واشارة الفاعل الناقص يحتاج
الى حركة والات حتى يجد ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة
الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها فاذا ثبت في الوجود فاعل اول ومبدا اعلى بحيث لا
يكون اقدم منه وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا
صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء اسقط اولية في تعقله وعلم من هذا ان وجود ما

يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لوجودها سواء مع علمه ورضاه ولا يفيد وجود ما يوجد عنه
كمالا وكرامة اولذة اوبهجة اونفعا اوتخلصا من مذمة اوغير ذلك من المنافع لكونه غنيا عن
ما عداه فلذلك وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل منه غيره بل هما هنا
ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شئ اخر
عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر ونتقوم باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة
وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول فى ان يفيض عنه شئ الى شئ غير ذاته من صفة كان او حركة او لة كما
يحتاج النار فى احراقه لشئ الى صفة هى الحرارة والشمس فى اضاءته اطراف الارض الى الحركة والغا
فى نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له فى فعله عائق اوهو منتظر افادة تفصيلية
اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم واختيار ويكون فعله
ملائما لطبيعته والثانى ما بالقسر وهو الذى يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون
فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختياره
بعد ان يكون من شانه اختياره لذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى كونها غير مختارة
فى فعلها وقد تكون فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كان تسخير المسخر
القاهر واستخدام المستخدم العالى اياها فى الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة
والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى لافعاله البدنية فى فاعليها من قبيل الاول
كالحركات الامنية وغيرها الصادرة من القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه
القوى فى العالم الصغير الانسانى بمنزلة الاشخاص الحيوانية فى العالم الكبير واستخدامها لبعضها
من قبيل الثانى كالحركات الصادرة من القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانقباض
والانبساط والغضب والشهوة التى موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح و
مبادئها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادى فى عالمه الصغير كالحركات السماوية
المسخرة لعالم الامر فى العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك
نظيرتها فى طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله عباده على
السنة رسله وفى كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى فى طاعة النفس وعصيانها
فيما يامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته
المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام
الدواعى والصوارف الى فعله وتركه فى درجة واحدة والخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير
فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد
على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية فى عرف المشائين والسادس
هو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود افاعيله التى هى عين علومه ومعلومه

يوجب اليه حضاية عالمية بها هى بعينه نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا فى الذات ولا
فى الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى كون كل منها فاعلا بالاختيار
وان كان الاول منها مضطرا فى اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن ولكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان
غيره فيثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته لاختياره باختياره اولا وعلى الاول
يعود الكلام ويئول الى القول بالتسلسل فى الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثانى يكون وجود الاختيار
فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهى الى الاسباب الخارجة عنه و
ينتهى بالاخرة الى الاختيار الازلى الذى اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد
ولا قصد والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدا الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل
بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور
العلمية الحاصلة فى ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى
انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق ذلك فى مستانف الكلام من الاصول الاتية ان شاء الله ان
فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون
فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار ان شاء فعل وان لم
يشا لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجاهلون من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق
شئ من مقدمها وتاليها بل وجوبا او كذبا بل امتناعا الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل
كما سيجئ يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته منشا
لوجودها فيكون فاعلا بالعناية
تمثيل اصناف الفاعلية المذكورة وانحاؤها الستة المسفورة
متحققة فى النفس الادمية بالقياس الى فاعليها فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها
بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها
وخيالها فان النفس يستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من المشخصات
ويستنبط النتايج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والجسم من موانع
الادراك كما سياتى على ان الوهم الذى هو رئيس ساير القوى ينكر نفسها فكيف حال ساير المدارك
الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك المخدوم لما يستخدم ولما يستخدم فيه فالنفس بذاتها تلك الالات
المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك
الة اخرى لها اذ لا الة للالة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية
كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر
للرطوبة من تصورها الشئ الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب الدواعى الخارجية

فكذلك
من القوى

تمثيل

كذا ان النفس الانسانية على نحو عامة الموجودات فى اقسام الفاعلية بالنسبة الى كمالاتها جميع من الطباعين

عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالاتها بالقصد كالكتابة والمشى وغيرهما وفاعلية النفس
الصالحة الخيرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ
المزاج وافادة الحرارة الغريزية فى البدن والصحة وسائر ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة
الحادثة والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر **فصل** فى ان المعلول من لوازم
ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته
مؤثرا فى المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره فى المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد آخر مثل وجود
او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل تماما هو ذلك
المجموع ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهى الى ما يكون هو لذاته
وجوهره فاعلا ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت
ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق الحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان المعلول
من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت
ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شىء من الاشياء
ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثانى ومن الثانى الثالث حتى نعرف جميع لوازمه
فى آن واحد وما من شىء الا وله لازم وللازم لازم وللازم لازم ايضا لا الى غير النهاية فيلزم
للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا
وان سلمنا ان العلم بحقيقة شىء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة
لكن لا نسلم ان لكل شىء لازما حتى يلزم من ادراك شىء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف
من الحقائق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها
القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هى لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات ايضا لازمة لتلك الصفات
فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون
العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول من الجائز ان يكون الصفات لازمة للملزوم
بلا عكس كلى فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين ومساوى القائمتين
لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبتى خط مستقيم قام على مثله فانهما
متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لا يقال ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا
بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا
ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع فسادها
وفنائها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم
على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية هيهنا ما لا يكون لها ثبوت الا
فى الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها

ممكنا حادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شىء
عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشىء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية
عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقضى على غير متناهية كذلك وبعضها كالامكان و
الحدوث والبقاء مما يتكرر نوعها اذا اعتبر كونه ثابتا فى الخارج فينجر الى التسلسل فان الحدوث لو
كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم فى البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما
لا وجود لها فى الخارج فلا يكون ذات الشىء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات
مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار
جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بهوية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود
هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهى للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها
والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا
جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها وجنودها
الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه
وشدة التفاته عما يدركه الحواس وتورطه فى الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الاقبال
اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا و
لهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنبعثة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكامل
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود فى غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا
حيث يكون عين ذاتها يكون فى غاية الخفاء والفتور فيغفل عنها فيجهل لوازمها وخواصها وآثارها و
اما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها
وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فى مشهد ذاتها فذاتها على كل
شىء منسوب اليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرا **فصل** فى العلة العنصرية واقسامها
ان العنصر لشىء هو الذى له قوة وجود ذلك الشىء اما بوحدانيته او بشركة غيره والاول اما مع تغير
ما فى نفسه او لا معه فالثانى كاللوح بالقياس الى الكتابة والاول لا يخلو اما ان يكون التغير فى حاله
سواء كان بزيادة حال كما للشمعة الى الصنم والصبى الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما فى حال مزاجه
لعروض الحركة له فى اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع
تغير فى جوهره وذاته اما بالنقصان كما للخشب الى السرير فانه ينقص بالنحت شىء من جوهره او بالزيادة
كالنطفة الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وان كان مع انسلاخ
صورة واما الثانى فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت
ومن هذا الجنس الاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل
العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب ان لا يكون له فى حقيقته صورة ما بل

يكون في ذاته قوة محضة وفاقه صرفة فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية
فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك
وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق
على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو الاول وذات الهيولى
الاولى لا تابى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا
من ذاته اذ لا فعلية لها اصلا توجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان
العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكوره ليس الا ما يكون في حد ذاته فاقد الصورة
وحقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة
الاولى من غير تحصل وفي الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يحصله واعتباره معه ليس الا
الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال و
الفيض والجود فكما ان كل ما قرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية واتم كمالا وفعلية وكلما بعد
منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى
للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية و
الظلمة والخلاء والفضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها وعدميتها **فصل**
في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها ومهياتها
وقد يكون باعتبار عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع للنفس
ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهرها اسم بل اسم
النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فنفسية النفس
ليس كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى اخر هو الذات مطلقا فيكون اسما
لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص
ذاته بل باعتبار عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم بخصوص ذاته بل بحسب
الزايد عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا
بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابل المحمول ومن
حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا
فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدى منه التركيب
يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه
الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان
كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة
به ويمكن الاعتذار لهم بان الاولى ان تكون الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل

بل من الاسباب الفعالة فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية
نوعا وتخصصا ليس بحسب ان لها فصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة
لا يحصل لها في ذاتها فصلها في مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض والا لكان فيها في نفسها مباد وفصول
ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسباب
الصورية المحصلة لها انها موجودة بالفعل وضرب من اتحادها بتلك الصور التي هي مباد الفصول
حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة الجنسية
باعتبار والتشخيص باعتبار اخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء **فصل** في
حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم و
ما ظهر لنا من اثارهم ونتايج افكارهم يدل دلالة واضحة على ان مبنى امورهم كانت مبنية على
المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب
وتنقية ضمايرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وصيقلت
مرآتهم واحتذت بها شطر الحق فظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى شيء منها حسب ما وجدوه
مناسبا لنفوس المستعدين له من المثال على ما هو شانهم في كثير من نظاير هذا المقام من الامثال
الا ان من تاخر عنهم من لدن عهد تعريفنا الحكمة وتغيير المنهج في كتابها وعدم الدخول في البيوت
من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب
الدنيا الى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق و
ذلك لاحد امرين اما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما
بكمال مرتبتهم لم يبلغ افهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوايب الدنيا الى ما بلغت
به عقول اكثر المتمكنين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته اما الذي ذكروه في القدح فيه
فهو ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر
البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق الطبيعي اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة
والاول باطل والا لكانت المادة تتحرك بطباعها الى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلا بالقسر
هف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة ما فحصل لها ما يشتاق والشوق انما يكون الى الغير
الحاصل قالوا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن التحصيل تحقيقا وتحصيلا ان هذا القول
مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث
قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء
لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي
الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له بعد في انيته الطبيعية
فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هنا التخلو عن

انها

واسرارهم ليس على المجاز فقط كما ظن
ولا على مجرد الظن والتخييل من غير
يقين بل الامور هم

اى م

الصور كلها او ملال الصورة قارنته او فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا و
كان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر فى اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة ليست
خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيعمل فى نقضها او رفضها فان حصول
هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان كان لمدة طالت
فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا فى جوهرها ويكون هناك سبب توجبه ولا يجوز
ان يكون غير قنعه بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال ربما ظن انه
يشتاق اليه الاشتياق النفسانى واما الاشتياق التسخيرى فانما يكون الى غاية فى الطبيعة المكملة
والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان تتحرك الهيولى الى الصورة وانما يأتيها الصورة
الطارية من سبب تبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى
الصورة المقومة التى هى كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق
من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة المقومة فمن هذه الاشيا تعسر علىّ
فهم هذا الكلام الذى هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيرى
يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما تشكلت
بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التى فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض
فى التسفل والنار فى التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان مرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة
وما على الاطلاق فالست افهمه هنا تمام كلام الشيخ فى هذا المقام وانى لاجل ما فطرنى على السداد
بالنسبة الى مشايخى فى العلوم واساتذتى فى معرفة الحقايق الذين هم اشباه اباى الروحانية و
اجدادى العقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست احد رخصة من نفسى فى كشف
الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره فى انشاء بين العقلية والمثالية ورفع شانه فى
الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والقصر فى معرفته بل كنت رايت السكوت عما سكت اولى
واحق عنه والعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندى منقحا
لدىّ حتى اقترح علىّ بعض اخوانى فى الدين واصحابى فى ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذى
اثبته اعاظم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء فى الجوهر الهيولانى واكشف قناع الاجمال
عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوق
الطبيعى فى القوة المادية فالزمنى اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه فى انجاح طلبته لقوة ارتياحه
فاقول ومن الله التأييد والتسديد انه قد مضت منا فى الفصول المتقدمة اصول لا بد لتحقيق
هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية
ليس مجرد مفهوم ذهنى ومعقول ثانوى كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه
بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف

ن التعب

الاعراف

ان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هى عين ذاته لان حقيقة الوجود وسنخه بنفسه بجوهره
مبدا لسائر الكمالات الوجودية فاذا اقوى الوجود فى شى من الموجودات قوى معه جميع صفاته الكمالية
واذا ضعف ضعفت والاصل الثانى ان حقيقة كل مهية هى وجودها الخاص الذى يوجد به
تلك المهية على الاستتباع وان المتحقق فى الخارج والفايض عن العلة لكل شى هو نحو وجوده
المسمى بالمهية فهى انما توجد فى الواقع ويصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود
الفايض بالذات عن السبب والاتحاد بين المهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكى والمراة
والمرئى فان مهية كل شى هى حكاية عقلية عنه وشبح ذهنى لرؤيته فى الخارج وظل له كما مر ذكره
سابقا على الوجه البرهانى اليقينى مطابقا للشهود العرفانى الذوقى والاصل الثالث ان الموجود
على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق اليه واما الافات والعاهات التى يترأى فى بعض الموجودات
فهى اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقايق عن احتمال النحو الافضل من
الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحوين من الوجود فى الاشياء الواقعة فى عالم التضايق
والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعى كل من المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب
الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما وكون واحد منهما
موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما فى نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة
معينة جزئية بضيق وقصر عن اشتماله على الاخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه
هذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة القوام الخارجى بالجسمية
والمقدارية التى هى غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هى الابعاد والمقادير
لقصر وجودها عن الفسحة الا فى حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادى الا على مرتبة
متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهى الابعاد والمقادير وساير المتصلات
القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها
الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الاخر
بحسب هويتها المقدارية وكميتها الاتصالية فمما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعدها عن منبع الفيض
والجود والوجود هو ان يتفارق كل من ابعاضها المقدارية الاتصالية عن بعض اخر ولا يجتمع معه
فى حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب منها الاجزاء
عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها
عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم عبارة عن حضور شى عند شى فما لا حضور عنده
لشى لا علم له بذلك الشى فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه
فعالية المقداريات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودها
هو غير القارة منها كالزمان والحركة حيث لا يسعهما الاجتماع فى آن واحد من الزمان كالاول

معين له

للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام وقع في البين ليس ههنا موضع تبيينه
وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض
ههنا تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان
خيرا حقيقيا فاذا اصابه شيء حفظه وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا ما الاصل الرابع ان
معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر ما راسا لا
يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر لا يشتاقه
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو
بري من انحاء النقص تقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يلحقه تشوق الى
شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام او كمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به ان يشتاق اليه
ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبورة على فضائلها
التي يليق بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها معترفة من مجد
الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات
الوارده منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة
منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على وادي الاوادي من غير التفات وغرض وقصد منها الى
اصلاح الكائنات فلا تتصف هي ايضا بالتشوق الى ما دونها بل بالالتفات الى ذواتها لكونها فانية
في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها ودوام استغراقها في المبدا الاعلى
لا توصف بالشوق بالنسبة اليه تعالى ايضا الا انه مندمج في ذواتها الامكانية محتجب خفاء ماهياتها
وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها
الواجب بوجوب وجود باريها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما
يزيد عليها واشراق ما يفضل على حد قدرها وادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فهي من ذلك
الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع
الزائلة عند سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية واما غيرها من
المرتبتين من الوجود سواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبائع نوعية عنصرية او جواهر
استعدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما يستصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف
لك في باب الهيولى ان شاء الله وقد علم من قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات ليتضح ان جميع
هذه الاشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع الاعلى
فاذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت هذه الدعاوى التي بعضها مثبتة وبعضها ستثبت
لك فنحو توليه المقصود فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من الوجود وحظا
من الكون كما اعترف به الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في

موضعه ان شاء الله وان كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء
الفائضة عليها المتحققة بها لاتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في المهية واذا
كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد ومتحد مع العلم والارادة
والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال
شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون
لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر
بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمال
ولم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى حصول ما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذي ذلك المفقود و
يطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله
ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولسنا نقول
ان فيها شعورا بحسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود
الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال
بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد وان تلك
الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات
الصورية واستعداد حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي للشيء ماله شعور ضعيف
يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق
كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يتقو
بالاعتبار الاول من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة
وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما يتوى
عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي هي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكملات
لنقصاناتها هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يقال حيثما وجدنا
البيان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني في الجواهر المجردة خصوصا النفسانية
والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي هي جهة
حركاتها وتوجهاتها الى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذي
ابتدأت منه فهي انما يكون حينئذ تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة
اقترانها به لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما اورده من استدلاله على نفي
الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فتم بل غير
صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا
وبحسب اعتباره اياها مطلقة مبهمة ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها مما يصلح للتحصيل بالتعين

بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شانها تقويم وجود الهيولى
محصله وتحصيل نوعيتها متفرقة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق
نفسانية الى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار
تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواقاً طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة
والمركبة واما قوله واما الشوق التسخيري الى الجوهر فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة
واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور
كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقاً الى الاشياء وما ادعى
احد ان لها شوقاً الى كافة الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال ان الشوق
ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق
الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة ما واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الكا
بتلك الصور المكملة لها نوعاً لها سلوة واطمينان وغناء وعدم تشوق بل الشوق حاصل
لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها
فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى ساير الصور كامراة لا تكتفي بالمجامعة
مع رجل واحد عن غيره بل لا تزال ذات حكة ودغدغة الى رجل بعد رجل ما دامت هي هي
كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بوجودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الكمال
بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم تخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر ما وفي
هكذا يترقى الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية ويكون بحسبها
التشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان
يصل الى الكمال الاتم والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر و
الوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات ويطمئن به الانزعاجات و
ينقطع له الاشواق وتتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة الى اخره فنقول
فيه المختار على ما ذكرناه هو الشق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان
اريد الخلو بحسب ذاتها مجردة او لاجل الخلو عن الصور التي يفقد عنها ويمكن حصولها لها واما
قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى يتحرك الى الصور واما يابتها الصور الطارية الى
اخره فنقول ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد
وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك الى الصورة اي صورة ما وجدت فاذا وجدت

نباتية للكمالات نباتية كالتغذي والتوليد باعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواقا

قبيلها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات اي يكون مادة الجميع فثانيها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها
ان يبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجود اخر مضاد للوجود
الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم
ضرورة توفيه هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي
حق حقه والمعطي لكل قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد
ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احدهما وبقاؤها اولى من وجود الاخرى وبقاؤها وبالجملة
تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص
باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معاً في وقت واحد لزم ضرورة ان
يعطيها ويحصل بها احياناً هذا الضد واحياناً ذلك الضد ويتعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد
منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل في ذلك ان يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك
لهذا فهذه احال تشوق الهيولى بحسب ذاتها وباعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما واما بحسب
تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الاتم
وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا اتم منها ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة
الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال الاتم والخير الاقصى سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا
من تشوق الهيولى الى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور
المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرنا
ثانياً من تشوقها الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخير التي يكون كل تالية منها غاية
وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلاحقة من غير تضاد وتعاند بينها
بل مع تكامل كل منها بلحوق ما بعدها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب
للبعض وبعضها علة غائية للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي من المعدات المتعاقبة
الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الا الى حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية اخرى عدم
الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله فقد تشعشع وتبين مما ذكرنا حقية
ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات
اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الارفع والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق
في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد فان الوجود اذا
لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق
يتعلق بالمفقود لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقدان لم يكن ممكن الادراك والحصول لكان لا شوق
ايضاً وجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما علمت مراراً انما هي الهيولى الاولى في كل شيء

كما ادعيناه وهذا اما لم يكن الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين
وجود الهيولى والمباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم العجب ان الشيخ ممن اثبت
في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولى الى الصور بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعدما
اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحيّة وغيرها اورد بيانا خاصا
بالبسايط الغير الحية في كونها متشوقة فقال ان كل واحد من الهويات البسيطة الغير الحية
قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها فاما الهيولى فلدعومية نزاعها الى
الصور مفقودة وشوقها الى موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال
منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه
من العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في ليّة ذلك فالهيولى
كالمرأة الذميمة المشفقة من استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دميمتها بالكم فقد تقرر
ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية
والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان
للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك
وهو المختص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت
من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها ليست جزءا من المادة بل هي علة فاعلية للمادة على
ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان الكل مما اشتركت في معنى وحيثية واحدة هي
جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى الاستعداد والشوق
والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة
مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات والخاص مقوّم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ
الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات
الثلاث بالاشتراك الصناعي للاسم وللثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة
فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسايط بحسب الذات
غيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا جزؤه الصوري بالقياس الى تقويم النوع صورة
وبالقياس الى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا توجد
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة
ثانية فلاجرم كانت صورها التركيبية مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى
للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع
من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هوياتها بالقوة المحركة لها بالذات الى
جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون فيها شيء من تلك القوى فكان تلك القوى جزء من صورتها

يجتمع منه عدة معان فيتحد كالانسانية فانها يتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام
بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امور غير مقومة تاثير في التقويم وذلك لانا لو فرضنا
عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب ان
يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون
المستقل احدها فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحدها بل المقوم هو المجموع
من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقومة شيء واحد على ان ذلك مستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها
فيكون المادة مقومة له فيكون سابقة عليه فالمادة الواحد السابقة على كل حال من تلك الاجزاء
التي هي سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد
منهما بالاخر وهو محال فاذا بطل القسم الاول فبقي احد القسمين الاخيرين لكن المختار عند الجمهور كما
هو المشهور هو القسم الثاني وان يكون للطبيعة وساير الصور نصيب في تقويم المركب لكن
على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ واما نحن فالمختار
عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها
وشرايط حدوثها ولا كما حققناه في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس
الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم
لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور
البسايط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها
اعراض فيه على هذا الوضع هف قلت هذه عقدة تحل بالاصول التي سلفت منا فتذكر ليظهر
لك جلية الحال ثم ان المستحيل كون شيء واحد جوهريا وعرضيا لشيء واحد بعينه ولا استحالة
في كونه جوهرا لشيء وعرضا لاخر ومما يجب ان يعلم هيهنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا
كذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء اخر لانه ليس
من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي
لها هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسايط
مقومة للبسايط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وان احتيجت
اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فانها مقومة
للنبات لكن القوى النباتية من خادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس و
وجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخل كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر في
ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناها في
المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود ومن هيهنا ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة

شيئية والعصبية ثم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة
له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل منها واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي
هو هو بالفعل حتى لو فرض بقاء الكل بما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كان ذلك
الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل في الغاية وما قيل فيها

واما الغاية فهي
ما لاجله يكون الشيء كما علمته سابقا وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون
شيئا اخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في
القابل كتماما الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضا فلان
فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى
وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل

فصل في تفصيل القول في الغاية والاتفاق في العبث والجزاف

قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة
وصورة وفاعل واما ان لكل معلول فلوجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو
عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما
يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء
ابتداء لكان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج
المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور في مباحث

المبحث الاول في العبث واثبات غاية ما له

اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة التي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة
بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر او التخيل واذا ارتسمت في
الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة بل
نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما
ستنتفع له من ذي قبل ان شاء الله تعالى من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات
من غير احتياج الى شوق ولا استعمال الة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع خدمته
القوة المحركة التي في الاعضاء فقد ثبت ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة
المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل
صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه وربما كانت غيرها كما
يشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس
الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة
وربما يكون نفس الحركة غاية التخيل فقد تبين ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية

المحركة فهي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان لا غاية لغيرها
بخلاف المبادي التي قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان
يتطابق المبدأ الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها من التخيل والفكر
كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابقت ما انتهى اليه الحركة
الشوق التخيلي ولم يطابقها الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها
شوق فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل
التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب
باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل
غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت
هذه المقدمات فنعلم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبينة
فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خيرا غير صحيح
فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له
فالعبث ليس مبدؤه الفكر البتة فليست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها
غاية في فعله فيكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق مع تخيل وانه
يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل
شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من التخيل لنا ما هو الساهي وكذا من يلعب
باللحية له علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من
القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة
والانتقال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ وكل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة
خير حسي وتخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا
الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

المبحث الثاني في الاتفاق

زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك
لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع
مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة
فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس
فزعم ان يكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح
للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج منها ان الطبيعة لا روية
لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشوهات والزوائد ليست مقصودة
للطبيعة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فنعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فاذن نظام

الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول
ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلاجرم نحكم بان نظام النشو والنمو ايضا بسبب
ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذى نعلم جزما انه كاين لضرورة المادة اذ الشمس
اذا بخرت الماء فخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان ينتفع وصاح
فظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة
تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب
فهذه حجج القايلين بالاتفاق وقبل الخوض فى الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها
دايم ومنها اكثرى ولكل منهما علة والفرق بينهما ان الدايم لا يعارضه معارض والاكثرى قد يعارضه
معارض فالاكثرى يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم
وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وامكان الوصول الى المط فبين انه يستحيل
ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل
كوجود اصبع زايد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاق واما الباقيان
فقد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل ان يشترط ان المادة فى تكون كف الجنين فضلت عن
المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما فى مادة طبيعية
فيجب ان تخلق اصبع زايد فعند هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع الزايد ويكون ذلك من باب
الدايم بالنسبة الى هذه الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى ساير افراد النوع
فاذا حقق الامر فى تكون الامر الاقلى انه دايم بشروط واسباب فتقى صيرورة المساوى اكثريا او دايما على
شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هى بالاتفاق عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى مسبب الاسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شى من الموجودات
اتفاقا كما وقع فى السنة الحكماء الاشياء كلها عند الاوايل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب
والعلل حتى لم يشذ عن علمه شى لم يكن شى عنده موجودا بالاتفاق فان عثر حافر بئر على كنز
فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التى ساقت الحافر الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط
علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون
يكون لاجل شى لانها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما يتادى الاتفاقى السبب
الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا شج ثم هبط الى مهبطه الذى هو الغاية الذاتية وربما لا
يتادى الى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاق كالحجر الهابط اذا شج ووقف ففى الاول يسمى
بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا وفى الثانى
يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا فاذا تحقق ما قد بيناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية
لامر طبيعى او ارادى او قسرى ينتهى الى طبيعة او ارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق

لذاتيهما فما لم يكن اولا امور طبيعية او ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة
نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما من حيث ان الامر الكاين فى نفسه
غير متوقع عنهما اذ ليس دايما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانهما ذلك لا دايما ولا اكثريا اذ
لو لم يكن من شانها التادية اليه اصلا لم يقل ان ذلك الامر انما اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود
زيد فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس واذا قيس الى اسبابه المؤدية
فيكون غاية ذاتية له طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان
للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فيما نسب الى نباذقلس وذيمقراطيس كله باطل واما الجواب
التفصيلى عن الشبه المذكورة ففى الاولى انه اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان نحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذى يختار
وبعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم تادى
ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس سليمة عن اختلاف الدواعى والصوادف
لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية
فعل ذو غاية وهو لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة فى تحقق غايات لها
ثم اذا صارت ملكة لم يحتج فى استعمالها الى الروية بل ربما يكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروى
فى كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر فى كل نقرة واذا روى الكاتب فى كتبة حرف او العواد
فى نقرة يتبلد فى صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام
الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد فى حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة
النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك وفى
الشبهة الثانية ان الفساد فى هذه الكاينات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع واردة
خارجة عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ
اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا
سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادى الى غاية وذلك لان له سببين
احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل
الرطوبات فتسوق المادة اليه وتفنيها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التى فى
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدة تال يكون الاستمداد منه
اقل من المدة الاولى كما سياتى فى علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض
والتحليل سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية
بالقياس الى بدن جزئى فهو غاية بالقياس الى نظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية
وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التى يشغلها الا

كما فى الفلك فان الافلاك سليمة
عن الجاعلات والعوارض المختلفة
فلا جرم افعالها على نهج واحد
من غير تغيير

للآخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كاينة لغاية ما فات المادة اذا افضلت افادها الطبيعة
الصورة التي تستحقها ولا يعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن
بحو بعد ونحن لم ندع ان كل غاية لطبيعة يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فهم
بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات
ونزول البركات فهي اسباب طبيعية لها غايات دايمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالث ان الصورة
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها وباقي ساير الافاعيل كالعقد والحل و
التسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احدى الغايات
بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا ابطال مذهب انبادقلس ببيانات مبنية على المشاهدات والشواهد
موضحة ولذلك للمحل بعضهم كلامه في البحث والاتفاق على انه من الرموز فالتجويزات اوانه تخلق عليه
لدلالة ما نقضته ووجدت من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلايل الواضحة
ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة
جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفاعلة حركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة
لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالمهية الارضية بل لان قوة في الحبة افادت
تلك الخاصية لذلك الجزء الارضي فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم
التسلسل وان لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة ولاجل ذلك
لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة
غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا اذا ادت الى غايات ضارة كان ذلك في الاقل فانه لا يطلب
الانسان لها سببا عارضا فيقول ما اذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر و
الشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عايق وايضا انا اذا احسسنا بعضو
من الطبيعة اعنّاها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة
توجهت الطبيعة الى افادة الصحة والخير وهذا مما يدل على المقصود المبحث الثالث في غايات
الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انه
قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النايم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي
هي بالحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من
بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريق الهارب ورغيف
الجايع وقدح العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات
لافاعيلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا
انه مع ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق
الى اثبات ان الممكن لا يستغني عن المرجح فلو ابطلناه في القاصد لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل

مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض
النتيجة عليها وربما يخلق في الانسان حالة ترجيح الاشياء لا لامر لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها
الى الله تعالى هولاء القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ان مرجح
كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم
علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف تخصص احد الجانبين
والخاصية التي يقولون بها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر
الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا
اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كما ترى في فضاحتهم فان المريد لا يريد اي شيء
اتفق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض
الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة متخصصة
باحدهما فالترجيح متقدم على الارادة كما مر واقوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث
المشرقية الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعينت فيه نقطتان للقطبية ودايرة لان يكون
منطقة وخط لان يكون محورا دون ساير النقاط والدواير والخطوط مع امكان جواز ان يصيب الذات
ان يكون القطبان غير تينك النقطتين وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة اخرى وخطا اخر
لتشابه المحل الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع
جواز وقوع الحركة الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره
مع تساوي النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية
توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر
من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند
العقل والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة توجب تعين
النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فانه لولا الحركة لم يتعين دايرة للمنطقة
المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مبادئها
العقلية وكونها مستتبعة للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه
الجواب عن الثالث مع ان تعيين موضع ما للكوكب انما حصل بالكوكب لا قبله ولا كان مصمتا
من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من الحد قد هيئه طبيعة
خاصة يقتضي مقدارا خاصا له لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يجي الغفلة عن
اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة مفردة في حل هذه الاشكالات
الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب من اراد الاطمينان فليراجع اليها
فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة الفعل اليه امكانية من دون داع مخصص لصدوره لم يكون

صدوره عنه ممتنع لامتناع كون المساوى راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون
تصديق بالقلب فذلك الداعى هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما فى الواجب تعالى
لانه تام الفاعلية فلو احتاج فى فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا فى الفاعلية وستعلم
انه مسبب الاسباب وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر
الاسباب تستند اليه فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم تستند وجودها اليه لكان خرق الفرض
وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته
تعالى حتى ينتهى الى غاية هى عين ذاته فذاته تعالى غاية للجميع كما انه فاعل لها وبيان ذلك
انه سيتقرر لديك ان شاء الله تعالى ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء
وكل من ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعالى
يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية فى
ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشئ على هذا السبيل كان فاعلا وغاية
لذلك الشئ حتى ان اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدر الفعل لكانت مريدة
لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونها صادرا عن ذاتها فكانت فاعلا وغاية وههنا تنبيه
ما وجد كثيرا فى كلامهم من ان العالى لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل
لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا بصيرا ولا ينافى ما ذكرناه
اذ المراد من المحبة والالتفات المنفيين عن العالى بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى
سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فالواجب الواجب تعالى فعله واراده لاجل كونه
اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه لذلك الفعل كون وجوده
بهجة وخيرا له تعالى بل محبته انما هى بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التى كل كمال
وجمال رشح وفيض من كماله وجماله قرا القارى بين يدى الشيخ ابى سعيد بن ابى الخير رحمه الله
تعالى قوله يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس فى الوجود الا هو وما سواه
من صنعه والصانع اذا امدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقية ما قيل لولا العشق
ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة اليه فالمحبوب
المراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت بناء فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة
ذلك الانسان كما قيل شعر: وما حب الديار شغفن قلبى ۞ ولكن حب من سكن الديارا ٥

المبحث الرابع

فى غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية ولنمهد لبيانها مقدمة هى ان من
جملة الغايات بالعرض هو الذى يقال له الضرورى وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذى لا بد من
وجوده حتى يوجد الغاية على ان يكون له وجود متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع
وهذا [illegible] اما فى الحقيقة [illegible] ومن هذا القبيل الموت [illegible] الموت غاية

نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثانى ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون فى الوجود
مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ادكن للقطع وانما لم يكن منه بد لا لدكنته بل لانه لازم للحديد الذى
لا بد منه الثالث الذى يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث
الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب
الولد التابع للغاية للتزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضرورى
ووجود الشر فى عالمنا من هذا القسم اعنى الضرورى فانه لما وجب فى العناية الالهية التى هى الجود
وجود كل خير وكان منها سبب المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤديا
لسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات و
انها كيف تصل لنا الى ما تفسد فلما توجب حركات الافلاك التى هى صادرة عن التدبير الالهى
والنظام الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورية وبالقياس الى الخير وا النظام الكلى
غاية كما مر فى باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح فى باب العناية ان شاء الله تعالى فاذا تقرر ذلك
فنقول اما القول فالحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم
ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان
امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فلم لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص
واحد كما فى الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما فى الكائنات الفاسدة فلم يحتاج
الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات
لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية فى الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية
متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهى بقاء ذلك
الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف
استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل وذلك لما لم
يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات
العنصرية كما سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بتناهى العلة الغائية انه لا
يجوز ان يكون للفاعل الواحد فى فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال
الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس فى ذلك القياس غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل فى الفرق بين الغاية والخير

اعلم
ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هى على من الكون فان كانت واقعة تحت الكون فهى
اما ان يكون موجودة فى القابل كوجود صورة الدار فى الطين واللبن مثلا للبناء واما ان يكون
موجودة فى نفس الفاعل كالاستكنان وفى جميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول السابق لعلل
وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة فى نفس الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها

فى الوجود الخارجى لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون فهى القسم الاول منها فنقول اذ قيس
الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذ اقيس الى
الحركة كان نهاية لا غاية لان الغاية يؤمها الشئ فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشئ بل يستكمل
به والحركة تبطل مع انتهائها واذ اقيس الى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة
فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرا واذ اقيس الى
القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص
وفى القسم الثانى فاذ هو صورة او عرض فى الفاعل اذ انسب اليه من حيث استكماله به كان خيرا
ومن جهة انه مبدأ الحركة كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار اخر خير اما
حقيقى او مظنون كبعض الحركات التى مبدأها التخيل الصرف دون القصد الفكرى والطبيعة
ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فى المادة وما ليست غاية
صورة فى المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذى غايته صورة فى المادة والذى غايته
ليست صورة فى المادة امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك و
عدمها والصورة الحاصلة فى المادة يكون غاية له باحدى الجهتين بالذات وبالاخرى بالعرض
مثل ان يبنى الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب للسكنى علة لكونه بانيا فالمسكن
علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مسكن فهو من حيث كونه مسكنا
علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة فى
مادة وبالاعتبار الاخر الذى هو به ملاصق صورة وهيئة فى البيت **فصل** فى الفرق
بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل
وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود معلولا لمعلولها فلها بهذا النحو من الوجود قياس
الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذى يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل الذى لا
يكون منفعلا به او بشئ يتبعه كان وجودا بالقياس الى الفاعل المنفعل كان خيرا والخير بالجملة ما
يطلبه كل شئ وهو الوجود او كمال الوجود واما الجود فهو افادة ما ينبغى لا لعوض فالواهب لما لا يليق
للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة ليستفيض منها
بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا فى جوهره او
فى احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدى الى شبه
عوض فليس بجواد بل هو معامل مستفيض فيكون ناقصا فقيرا لانه اعطى شيئا ليحصل له ما هو
اولى به واطيب ومن كان الاولى به فعل شئ فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال وكان ناقصا
فى ذاته واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفى النقص عنه
او ايصال الخير اليه لان حصول شئ من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا بمنزلة واحدة بالقياس

الى ذلك الفاعل فلا داعى له الى ذلك الشئ ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فقصده والفعل
عنه فى حد الامكان لان الغرض هو المقتضى للفعل والعلة الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة
واحدة فقد رجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان سؤال لم لا يزال يتكرر فى الغرض الى ان
يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر يتقى عنه فح يقف السؤال اذ حصول الخير لكل شئ و
زوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شئ لمعشوقه
اعنى ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص والجملة فطالب الغرض مطلب شيئا ليس له هذا
تلخيص ما وجدنا فى كتبهم **تعقيب وتحصيل** اعلم ان النظر فى العلل الغائية هو بالحقيقة
من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروا فى الكتب فيها مساهلات واشياء غير منقحة لا يتضح
الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فى تبيينها وتوفية الحقوق فى التفصى عن الشكوك
الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها
فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع
فانما اكل لانه تخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذى ياكل ليصير شبعان عينا
فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة
على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود
العلمى فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العينى غاية فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل
والغاية المترتبة على الفعل ايضا سترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون
فى نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون فى القابل والى ما يكون فى غيرهما كرضا فلان غير مستقيم
فان القسمين الاخيرين فى الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون فى نفس الفاعل فان
البانى لا يبنى والمحصل لرضا انسان بفعله لا لتحصيل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد
من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر الى انه قد
يكون الغاية نفس ما ينتهى اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملاء عن غيره
او للقاء صديق اذ لولا اولويته او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم تتصور الحركة الارادية
ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية فى هذا التقسيم والتقسيم
الاخر هى النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل
ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منه ان الغاية بحسب المفهوم اما نفس ما انتهت اليه
الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد وجد فى كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ووجد كثيرا فى السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفى الكلام الالهى الا الى الله
تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفى التعليل
عن فعله تعالى نفى العلة عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان

بتنكيل الشبع لحاجة لما ان له وجود الشبع فيصير من حد التخيل

يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية
والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلك ان تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين
ذاته علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية
الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضي قلت هذه المسامحات
في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم منه الذي هو مطلق عدم
الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل
يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفيد لاجله الوجود
والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها اليس لو فرضنا الغاية
امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من
الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال
نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي يترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جانب الاقدس
واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي
ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعاظم
وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود
بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه
بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا
الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان
جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل
منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتالهون حكموا بسريان نور العشق والشوق
في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كائنة كالمبدعات على اغتراف شوق من
هذا البحر الخضيم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار
الشوق نور الوصول لديها واليه الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان
ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيرية
هويته المستفادة ممن هو محض الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى
والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وشوقا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق
فلولا ان الخير بذاته معشوق لما توجهت الطبايع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات
والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده
فان كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق للخير انما الخاص
[illegible] ان كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يعجبه

شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما ازدادت
الخيرية واشتد الوجود ازداد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب
القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا ثبت
له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فاذا العشق هناك صريح
الذات والوجود وسائر الموجودات لما كان يكون وجودها عين عشقها او منبعثا عنه فاعظم الممكنات
عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير توسط والاثر وباشعاعه يحصل ويتخيل وهي
الفاعلة للامور المتاخرة السافلة بالمتقدمة العالية والخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط
العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل وانسلاك
المتمثل فيها الى الطمانينة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية
يصلح لها ويليق بها ونسبة بها تقتدي للامكان بمبدأها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة
الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع وطاعة
لما هو اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى ورشح خير على السافل فانظر الى الجواهر المعدنية و
قبولها للنقش والطبع وانقيادها للالات في الطرق فهذه اقرارها بالمبدع وخضوعها وخشوعها
فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع
به كالصخور والحجارة فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا و
شمالا مع الهواء كما في الفارسي درخت سرو بباد شمال مي نازد همي فشاند دست وهمي كند
كام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاكات اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من
ازهاره وانواره وتسليم ثمرتها الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان
وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق
الانفس ومنه عاص ومستكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان
وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل
العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة
والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردود الى اسفل السافلين
لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة وراكعة لربها وهو لم يسجد و
الحيوان طائع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان
فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن
وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في
تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة
من غير قصد بالذات الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في تبقية الانواع وخصوصا افضلها

اعني النوع الانساني وكتكليفنا القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة
فاضلة وامة صالحة وقد يظهر من هذه الافاعيل عن جمهور قوتها النطقية سبل تصور المعقولات والنزوع
الى المهمات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فان بعضها وان
كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة
المقصود ان الاشياء جميعها سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدأ
الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة
نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس
كالنفوس الفلكية في ان الغاية في فاعليها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها
لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها المواد
هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك
اجرامها بلا تفاوت انتهى ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى
العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه لا الى ما تحتها
فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا يظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان
فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك في ان مطلوبها ايضا ليس ما تحته في
الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني
ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف لا وانه لا يوجد فيه شوقا
الى محبوب وحنينا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء ان السماء ابدا في عشقه ودائما
وشتى وجدها والارض بفرط سكونها سيان في هذا الشان فلعمر الحق لقد افضل السماء والارض
من لذيذ ما نال من تجلي جمال الاول ما طرب به السماء طربا رقصتها فهي بعد في ذلك الرقص
النشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عدم
ومشاهدة لطف الاول هي التي سلبت قدرتهما كما قيل في الشعر فذا من عميم اللطف شكر
وهذا من رحيق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن
يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية
لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتاخرا عنها كذلك فيكون شي واحد اولا
واخرا الاول اخر قلت قد مر ان تاخر الغاية عن الفعل وجودا او ترتبها عليه انما يكون اذا كانت من
الكائنات واما اذا كانت مما هو رفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية متقدم
عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات تتاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما والحاصل
ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء كما ستبرهن عليه و
علة غائية وغرض لها وهو اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصدها الاشياء وشوق

اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فصحيح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته وصحيح
الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى
تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبداها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين
الغاية الذاتية والغاية العرضية شكوك وازاحات قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل
فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف
واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل
غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود
اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا
لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على
ما يقصده فاعله كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول
صحته فقد نعلم انه قد استفيدت الصحة ممن قصدت اياها وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم ان
قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدا اجل من الطبيب وقصده وهو
واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا انما تهيئ المادة لا غير والمبدأ اعلى
ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو
اخس من القاصد جواب بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطا سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل
الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان يستكمل بغرضه لو وقع جواب
ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسية
والخيالية التي هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض
في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف حصل هذا الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير و
الاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح
والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد
اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره
للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرية للتنفس بها البدن والنفس
والعقل لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها و
منافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تفي بذكره الالسنة والاوراق ولا يسع لضبطه الافهام و
الاذواق جواب ان الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع و
المصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته لذاته لا يحصل منه الاشياء الا على ابرم ما
ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة
او غير ضرورية ولكنه مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين

ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما سيجيء كيفيته
عنايته بكل علة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان يفعل علة لما دونها والا لكان
يفعل لها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام
الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير
لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل: وللارض
من كاس الكرام نصيب: وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي
بل ما هو فوقها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام ما دونها
على ما قيل في الفرس: عالم بخروش لا اله الا هوست: غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست
دريا بوجود خويش موجي دارد: خس پندارد كه اين كشاكش با اوست: فالواجب تعالى لا يريد
من فعله لذاته الذي هو مبدأ كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم والنظام الاقوم
فهذه اللوازم باجمعها هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد
بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية
سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان يكون
مقصودة لتلك المبادي اما مقصودا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية
لا شعور لها اصلا فيما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص
والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلت بالذات ضرورة
واذا لم يكن لمقتضاها وجود لا اخير فله نحو من الثبوت اولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم
يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله
تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور
لان الواجب الوجود متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزمها بل هذه الصفات
عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الاشياء لانها مظاهر ذاته ومجالي صفاته غاية الامر
ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء بحسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا
سؤال قد يستدل باحكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي
الذاتية على سبيل القصد والروية جواب هذا الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم
عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او
بدونها زيادة تبصرة قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء
الامر واليه ينتهي الوجود وانكشف انه الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية
للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني

من حجته

لذاته والتحقيق العرفاني المنير فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله الكل على ترتيبه
واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل
الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في
الوجود والسفر بجملته حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني في قال كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما انه الفاعل
والعلة الغائية له موجود ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك
فالغاية الاخيرة بالمعنى الثالث لوجود العالم انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة لذلك يجعل لها
ولاجله نظم النظام واليه يساق الوجود الا الى الله تصير الامور تذنيب قد تبين ان الموجودات
العالية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في
الجميع شيء واحد هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه زينت لطوايف
الناس فهم سالكون اليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين
فهولاء الطوايف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم
وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى
وان شئت سميتهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن توكل الله واحب لقائه و
جرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين ومن تعدى ذلك وطغى
وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت مختص لكل معبوده ووجهه اليه
كما في قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هويه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات
الجزئية تضمحل ولا يبقى فكل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشاة الهيولانية
فكلما امعنت هذه النشاة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به معنا في ورود العدم
منقلبا به في الدركات حتى يحله دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون
الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين الذين تولاهم رحمته يوم الدين **فصل**
في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام قد سبق
القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد بها بالعرض
حيث وقع في كلامنا هو ان يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة
اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده
بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة
ارتباطه معها وقد علمت من قبل ان اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية و
المعلولية وغيرها على النحو الذي يختص بالوجود من قبيل الاتصاف المجازي من جهة علاقة الاتحاد
بين الماهية والوجود وكشف لك فيما بعد الحال ان الجعل لا يتعلق بالماهية اصلا ولا يصلح لان

يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبهه هذه الامر به من مراتب الوجود لا الماهيات فالماهيات
على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان يخرج الى فضاء الفعلية
والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك
الثبوت عن الوجود في تلك الماهيات وقد علمت ان هذا من فاسد القول اذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن
الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بشيء من الاشياء بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا ثبات
بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور
المحسوس الاشجار والاحجار وساير الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة الذوات عن شهود الابصار
والاعين فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافها بها واتحاده معها فما لم يتحقق
هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة اليه المتحدة به بنحو من الاتحاد بشيء
من الاشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انما هي هي او ليست الا
هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت
شيء من هذه الاشياء لها واما اذا اريد ببعض هذه الاشياء سلب بعض اخر فذلك السلب صادق
في حقها ازلا وابدا بان اريد بالعدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا
عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء
من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودا الا من حيث كونه
غير موجود فما لم يعتبر للشيء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجودا لذاته لا يمكن
ثبوت شيء له الحكم به عليه فالحكم على الماهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية
السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون واشباهها انما يتوقف على
انصباغها بصبغ الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان
الماهيات المعبر عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما تظهر احكامها واوصافها
وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معناه ما قررناه فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت
من الاوقات انما نشا من غشاوة على البصيرة وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يحجب
ويلزم مما ذكرنا ان لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية الى جعل
جاعل وتاثير علة لا علة الماهية ولا علة غيرها كما ذهب اليه كافة الحكماء والمحققون ودلت عليه
صرايح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة
حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقق مبادي الشرور الذاتية
عندهم بجعل وافاضة من المبدأ الاعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقص في الافعال تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس الا نحوا من انحاء
الوجود وطورا من اطوار الظهور لا الماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل

وافاضة

وافاضة بها فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية
فنسبة المعلولية الى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية
الى الماهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث انا نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مناط
الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده
وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لان وجود شيء لشيء متاخر عن
وجود المتصف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية اذ لا قيام للوجود بالماهية ولا
وجود ايضا للماهية قبل الوجود ولا ايضا تنتزع الموجودية من نفس الماهية فلا وجه لاتصافها بالحق
الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم
بان هذا النحو من الوجود انسان او الحكم بان ماهية الانسان موجودة لان الاتصاف
بالشيء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف
بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه او انتزاع حكم
من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما يفيده بعض جلة المتاخرين والموجود قد دريت
انه الوجود لا الماهية فقد تحققت ان العلة كيف يكون علة بالذات اي بالحقيقة وكيف يكون
علة بالعرض اي بالمجاز اذ لا نزاع لاحد في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او
الماهية او انضياف الماهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين
فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص
الوجودية وقد بينا في مبحث الماهية ان الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية
للحقايق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي
ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فهذه المعاني الجزئية او
الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات يعرض
للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات قلت او كثرت مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من
زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى
صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط
كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية ومتخصص به امتاز السواد عن ساير الالوان وهذا لا يصح
ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجودهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل ربما
يجب لوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ثم
يمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس فحيث ان زالت عنه النفس بقي
وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات ونحو ذلك قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه

الموصوف م

كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام فى تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجى مع قطع
النظر عن الوجود الذهنى والاعتبار العقلى وانما الكلام فى الثانى لان الجزء المحمول المسمى بالذاتى و
محصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او
صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقى وتجليات الوجود القيومى الالهى وحيث سطع نور الحق
اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة فى ذاتها وجودا بل انما يظهر
احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء وظلال للوجود الحقيقى والنور الاحدى
وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربى من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطى من العلم
بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض
صعب المسلك عسر النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت
بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما
وفقنى الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدى والبطلان الازلى للمهيات الامكانية
والاعيان الجوازية فكذلك هدانى ربى بالبرهان النير العرشى الى صراط مستقيم من كون الموجود
والوجود منحصرا فى حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فى الموجودية الحقيقية ولا ثانى له فى العين
وليس فى دار الوجود غيره ديار وكلما يتراءى فى عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من
ظهورات ذاته وتجليات صفاته التى هى فى الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله
فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله
فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات
عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن
بنوره اتى وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت
بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل
ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم
ومن حيث ما يجهل ما فى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر
الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اى يكون فيه بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده
ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه فى نفسه ويشهد به العقل والحس
للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا
يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق
فى اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعانى والاحوال المفهومة
منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات
فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى

الحق واذا كان الامر كذلك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون
والاولياء المحققون وسياتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالى الشريف ان شاء الله
مقتل كلام لتقريب مرام قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والمهيات
الامكانية وان لم يكن لها وجود فى عينها فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن فهى باطنة لا
تزال عن الوجود العينى ولها الحكم والاثر فى كل ما له وجود عينى بل هو عينها لا غيرها اعنى اعيان
الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها فهى الظاهرة من حيث اعيان الموجودات
كما هى الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عينى لهذه الامور الكلية التى لا يمكن رفعها
عن العقل ولا يمكن وجودها فى العين وجودا يزول به عن ان يكون معقولة سواء كان ذلك
الوجود العينى موقتا او غير موقت لان نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلى المعقول نسبة
واحدة غير ان هذا الامر الكلى يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما يطلبه حقائق تلك
الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحى فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة
معقولة متميزة عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول فى الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو
الحى العالم ونقول فى الملك ان له حيوة وعلما فهو الحى العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة
واحدة ونسبتهما الى العالم والحى نسبة واحدة ونقول فى علم الحق انه قديم وفى علم الانسان انه
محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين
المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على
العلم بانه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به ومحكوما عليه ومعلوم
ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها
اذا نسبت الى الموجود العينى فتقبل الحكم فى الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزى فان ذلك
محال عليها فانها بذاتها فى كل موصوف بها كالانسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم
تنفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عينى
وبين من ليس له وجود عينى قد ثبت وهى نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب
ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العينى هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط
بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد لما نحن
بصدد اقامة البرهان عليه ان شاء الله اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان المهيات الكلية التى هى عين
الموجودات العينية لاحظ لها من الوجود العينى وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل
من الوجودات التى هى الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى الذى
هو الوجود القيومى بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات
فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحرك والقدرة

على الشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب فى غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل
عنه بحسب رشح الخير الدايم وجودات ساير الاشياء فلا يحتاج فى انتزاع صفاته واسمائه الى
وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكماليه والصفات الجلاليه التى هى عنوانات بها
وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه تعالى ويحكم به على وجوده الاقدس بخلاف ساير
الوجودات التى هى ايضا من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور
الكليه المسماة بالذاتيات ان كانت منتزعة من نفس وجود شى وبالعرضيات ان كانت منتزعة
من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدورها
عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته
تعالى واستفيد ايضا من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجوداتها انما هو بوجوداتها العينيه
كما حققناه سابقا طبقا لما ذهب اليه المعلم الثانى ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه
فى موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العينى متعاكس الحكم الى الاخر بمعنى ان المهية تتصف
ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وببعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار
منها سر القدر الذى هو محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور والاعراض فى هذا العالم عن
بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوايد كلامه ان جهة الربط بين الاشياء هى معنى الوجود
لا المهية فالعليه والمعلوليه بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتيهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشيئين ايضا فى الحقيقة انما هى الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة
غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة فى كلام الشيخ فى تفسيره لسورة المعوذتين حيث
قال فالق العدم بنور الوجود هو المبدا الاول الواجب الوجود وذلك من لوازم خيريته المطلقة فى
هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار
مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لمهيته المنشاة من هويته انتهى فانه عبر عن
وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره فان وجودات الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله
وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للمهيات اشارة الى مكانها فان معنى الامكان
سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه فى القران المجيد بصبغة
الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك فى ان لا ظلمة اظلم من السلب واشارته فى قوله لمهيته
المنشاة من هويته الى ان الصادر عن المبدا الاول والموجود بابداعه انما هو وجود الشى لذاته
هو نفس هويته لا مهيته الكليه بل المهيات انما تنتزع من انحاء الوجودات وتنشا منها لا انها اصل
لها فى الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها
فى الخارج وتاخره عنها فى الذهن كما مر تحقيقه **فصل** فى الكشف عما هو البغية
القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعى

ظلمة م

الى طاعة الله سبحانه والانخراط فى سلك المهيمين فى ملاحظة كبريائه والمستغرقين فى بحار عظمته
وبهائه انه كما ان الموجد لشى بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون
ما بحسبه بجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليته لا يكون فاعلا بحالة اخرى او شى اخر توصف
ذلك الشى بانه فاعل فكذلك المعلول له هو ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا بشى اخر غير المسمى معلولا يكون
هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شى والاخر اثر فلا
يكون عند التحليل المعلول بالذات لا احدهما فقط دون الثانى الا بضرب من التجوز ودفعا للدور و
التسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط فانا
اذا جردنا العلة عن كل ما لا دخل له فى عليتها وتاثيرها اى كونها بما هى علة ومؤثرة وجردنا المعلول
عن ساير ما لا يدخل له فى قوام معلوليتها ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول
بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية
مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر
عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان فى التعقل احديهما مفيضا والاخرى مفاضا
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته
واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابط
فى كون الشى علة ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا
ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات يكون معروضة لهذه المعانى كما ان العلة المفيضة
على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدا ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت
تناهى سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيط الحقيقة النورية الوجوديه
متقدسة عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريئة الذات عن تعلق بامر زايد حال
او محل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض
وبوجوده منشا لعالمى الخلق والامر تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة
والباقى شيونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشئونه وهو الوجود
وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم
تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية فى الوجود بين
الحال والمحل وههنا اى عند طلوع شمس الحقيقة من افق العقل الانسانى المتنور بنور الهداية و
التوفيق ظهر ان لا ثانى للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهميه وارتفعت اغاليط
الاوهام الان حصحص الحق وسطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ويقذف به على الباطل فيدمغه
فاذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الانحاء
فليس الا شانا من شئون الواحد القيوم وفيضا من فيوضات ذاته ولمعة من لمعات تجلياته

التحقيق

وضعناه اولا ان فى الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل فقد آل اخر الامر بحسب السلوك العرفانى
الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليه المسمى بالعلة وتاثيره
للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شىء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذى
زلت فيه اقدام اولى العقول والافهام واصرف نقد العمر فى تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك
ان كنت مستحقا لذاك واهله عقدة وفك ولمتامل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون
حقيقة الواجب داخلة فى جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات
حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شىء منهما علة بالذات
ولا معلولا بالذات واذا كانت العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك
تعقله عن تعقل ما يضايفه اعنى المعلولية وصح ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس لا
يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهر استحالته
فنقول فى الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هى من اقسام المهيات التى هى زائدة
على الوجود ولهذا اخذت فى تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا
ومقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلى
لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن
وجوده فى الذهن وانما هو محض الوجود العينى وصرف النور والتحصل الخارجى لا يمكن للعقل ملاحظته
الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية
ان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومى السطوعى لا بحيثية
سوى محض تجوهر ذاته ليلزم الانثلام فى وحدته الذاتية والتركب فى اصل حقيقته الوجوبية من غير
ان ينبع للعقل ان يحصل فى ذهنه صورة مساوية له فى المهية كيف وقد وضح انه لا مهية له غير الانية
الواسعة كرسى نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التى هى عين ذاته ليس هو
العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف فى العقل من تاييده وانما
العقل له الطاعة والتسليم والايمان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته
واذا علمت ان كون هوية شخصية ما يكون بحسب وجوده الخارجى بحيث يلزمها بنفس وجودها
الخارجى اضافة الى شىء لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف فانفسخ الاشكالات الواردة فى نظاير
هذا المقام ككون البارى بذاته عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدة
للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة
متصرفة فى البدن مع ان شيئا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقى وان عرضها مفهوم
المضاف وصارت من المضاف المشهورى وذلك مما افاده فيه الاضافة عارضة لكل موجود سيما
الوجود الذى به يكتفى وكذا اندفع الاشكال الوارد فى اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث

ان المتضايفان ينبغى ان يكونا معا فى الوجود والمعية بنا فى التقدم الذى بينها بالوجود لان عدم الاستقرار
للاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجى والاضافة
انما يعرض لمهية الجزئين من الزمان بحسب وجودها فى تصور العقل والزمان فى نحو الوجود العقلى
بخصوصه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يتصور المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان
ويحكم عليها عند الالتفات الى حالها الخارجى بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلى والنشاة
العقلية مجتمعان فى الحصول فان لاختلاف النشات وتبدل انحاء الوجودات احكام عجيبة واثار
غريبة فلا بعد فى ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان فى نحو من الوجود بحيث الحصول حدوثا
وبقاء كالخارج وفى نحو اخر بحيث يجمعه الحدوث دفعية البقاء كما فى الخيال وفى طور اخر دفعية الحدوث
والبقاء جميعا كما فى عالم العقل ولنا مسلك اخر فى دفع هذا الاشكال فى اجزاء الزمان سيجىء فى
موضعه انشاء الله العليم تنبيه اياك ان تزل قدم عقلك فى هذا المقام وتقول اذا كانت وجودات
الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسمات الحادثات وقبوله
للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود
الاعراض والصور الحالة فى الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشىء فى نفسه على جهة الارتباط
بغيره الذى هو الموصوف فلابد ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه وجود فى انفسها مغاير لوجود
ما تحل هى فيها وههنا نقول ليس للواحد الحق وجود لا استقلالى ولا تعلقى بل وجودات الاشياء ليست الا
تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب
العرض او الصورة فلابد ان يكون له مدخلية فى كمال الموصوف اما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته
وهو الكمال الاول للشىء والصورة المقومة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهو الكمال
الثانى والعرض اللاحق الذى به يحصل الزيادة والنفل على قريحة اصل التقوم واوله التمام فكل
ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب
الفطرة الاولى واصل قريحة التجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق
جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام
وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهى القوة والشدة لا يمكن فرض كمال
فوق كماله الذى بحسب اصل ذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التى هى فى مرتبة قبولها الاولى
ما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله فى ذاته المقدسة وصفاته المقدسة
فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهى
صفة وفضيلة لحقيقته وصفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل
حلية او صورة فانما يكمل به شىء ويتحصل منه محل قابل ولابد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مستكمل
الحادث فى الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء ولهذا الصفة

العظمى والقهر الاتم ومن الذى يسلط عليه بالاضافة والتكميل ويصور ذاته بالعجز بعد عز القوة
والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل وايضا لو كان له كمال ممكن اللحوق
به فعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتى اما لاجل وجود عائق او لعدم
مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشئ منهما لا يتصور فى حقه اما وجود العائق
فلان للشئ عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا فى موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع
له واما وجود المقتضى له فالمقتضى اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته
ووجوبه بوجوبها والثانى اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل
ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب والنقصان اذا كان فى مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذى
يتصور بازائه فى تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة
الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثانى فلاستحالة التعدد فى الواجب بالذات واما
الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطى
الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه فى الجهة التى يحصل منه فى غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت
فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض
اجلة الفضلاء فى شرح الهياكل على البرهان الذى اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان
المستفاد اصله من معلم الفلاسفة ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد
المورد عليه اذ مبناه ان الشئ الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان
يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا فى الخارج اذ ربما لم
يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة فى الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن
الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح بحر المقال ويعلو المقام عما يطير اليه
طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات
للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد فى السنة ارباب الذوق والشهود
وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف لجماله او نعوت لجلاله
يكون المراد مما ذكر باللفظ المطور ونظايره لعزوبة العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما
يوجب التغير والانفعال والافتقار ثم ارفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف
بصفة حالة فى ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه فى حقيقة ذاته المتاصلة
كيف وهم يتقولون الاثنينية فى حقيقة الوجود ويقولون ليس فى دار الوجود الا الواحد القهار ولا
ما ينادى بالاثنينية فكل ما قيل فى تقريب هذه النسبة التى للذات الاحدية بالقياس الى الحقائق
الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للافهام المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات
فى التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الاعداد كما هو الاشعار به فى فصل الوحدة والكثرة

فان الواحد اوجد بتكراره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس فى العدد الا
حقيقة الواحد لا بشرط شئ لست اقول بشرط لا شئ وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا
بشرط اى طبيعة الوجود الذى هو هو باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهنى كما
علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شئ وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة
الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزه
عن المهيات الموجب لنوع من الشرط فافهم ثم تفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة
والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما فى الفصول
بالقياس الى الجنس الذى يتقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان
خالفت الاخرى فى النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل فى العدد ان صورته
عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز فى انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك و
الاتفاق فيها حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلى او عرضى صنفى او شخصى لها فى ذاتها شئونات
متنوعة واطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية
ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية
واوصاف عقلية هى المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهى التى قد تقرر مرارا
انها ليست فى الواقع ولا زائدة على الوجود الا بنوع من الاعتبار الذهنى فايجاد الواحد بتكراره
العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها
بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب
الوجود بالمهيات واتصافها بلوازمها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لساير الاتصافات المستدعية
للتغاير بين الموصوف والصفة فى الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان
احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق
والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة
التى هى الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف من لسان العرفاء على هذا الوجه
اللطيف الذى غفل عنه اكثر الفضلاء **اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله فى المراتب
الكلية** حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ فهى المسماة عند هذه الطائفة
بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء
ايضا واذا اخذت بشرط شئ فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة
بالاسماء والصفات فهى المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة
باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التى هى الاعيان والحقايق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها
فى الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شئ ولا بشرط لا شئ فهى المسماة بالهوية السارية

فى جميع الموجودات اشارة الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من
حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود
الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ
كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد اعاطه الامكان الناشى من امتياز تعين من
تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشاء عروض الامكان نحو من انحاء الملاحظة لعله
باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما سبق بيانه اشارة الى حال الجوهر والعرض فى
هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر فى حقايق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض
وبعضها تابعة والمتبوعة هى الجواهر والتابعة هى الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلى بصورة
كل منهما والجواهر كلها متحدة فى عين الجوهر ومفهومه وفى حقيقته ووحدته التى هى مثال
عقلى هو مبدأ العقليات التى هى مثلة للصور النوعية الجوهرية فى عالم العقل كما يظهر من راى
افلاطون فى المثل النورية وكل عقل انما يقع منه ظل فى هذا العالم الهيولانى كما تقرر وكل ما هو
ابعد من هذا العالم لكونه فى اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه فى هذا العالم اخفى جوهرا
وانقص ذاتا من غيره فظل العقل الذى هو رب الجوهر المادى بما هو جوهر مادى انما هو
نفس المادة المأخوذ عنها المعنى الجنسى الذى يكون فى الذهن جنس الجواهر وكل واحد من
هذه المراتب الثلث فى الجوهرية اى الذهنى والعقلى والمادى هى مظهر الذات الالهية من حيث
قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها فى العوالم هى مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة
الا ترى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجوهر لا يزال مكتنفا
بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء
كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعانى الكلية فى الذهن او مبدأ
من مباديها الخارجية من الصور المنوعة فى الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على رأيهم مظهرا
لاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم وبانضمام معنى من المعانى الجزئية بحسب
زمان او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو الجهة
وحدانية يتولد اسماء اخر مركبة المعانى مع حيثية ارتباط فوحدة طبيعية فكذلك من اجتماع
الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا بالصورة
طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان
الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من
الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية ويسمى منه الحقيقة
الجوهرية الامكانية فى اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها
صار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية لما كانت تجليات الالهية وشئوناتها اظهرت

للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو فى شان صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت
الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها
فى عالم الاسماء اى باعتبار مرتبة التفصيل الذهنى وملاحظة التحليل العقلى حقايق متميزة بعضها
عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع ايضا اشتراك فى مطلق كونها اسماء
وغير المسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها فى الوجود
تابعة لوجود الجوهر ومشتركة فى معنى العرضية الزايد وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما فى
الوجود دليل واية على ما فى الغيب تثبت واحكم اياك وان تظن بفطانتك البتراء
ان مناهج هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من
قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين
الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف
احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين فى افادة اليقين بل البرهان
هو سبيل المشاهدة فى الاشياء التى يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذى السبب وقد تقرر
عندهم ان العلم اليقينى بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا
فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا الموجب المشاهدة وما وقع فى كلام بعض منهم ان
نكذبهم بالبرهان فقد كذبوا بالمشاهدة معناه ان نكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقى
لا يخالف الشهود الكشفى فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية
لكنها فى الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها
ولذلك لا نحاشى عن اظهارها وان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت
الاطلاع على حقية ما ذكرنا وتشوقت الى ان يتبين لك مطابقة ما ذكرناه مع مقتضى البراهين
فاستمع لبيان التوافق فى نبذ مما يتوهم انها تخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا تتهم
تلك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات
او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته
لا ينافى كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققى الحكماء
هو عبارة عن كون وجوده تعالى فى مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى واعتبار كيفية
او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون فى اتصافه بشىء منها مفتقرا
الى عروض هيئة وجودية كما فى حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبى كحمل الاعمى على الانسان
او معنى نسبى كحمل الفوقية على السماء واعتبار تحقق لذات لصدورها عن الجاعل كما فى حمل
الذاتيات على الموضع او تعلق بالجاعل كما فى حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء العرفاء ايضا
قايلون بعينية صفاته تعالى لذاته بهذا المعنى لكن لا يوجب الحمل اتحاد مفهومات الصفات ومعانيها

الكلية الانتزاعية الموجودة فى العقل تخالفه بحسب المفهوم والمعنى لا تقول بحسب الهوية والوجود
هذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن ههنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين
الاعتبارين اى اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون
الاسماء الالهية بحسب المعنى غيرا الذات المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب والجهة
الامكانية فيه او التركيب فى ذاته من جهتى القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شئ من هذه
المعانى علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة فى
نحو من انحاء الوجود لا فى المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللا مفاضية
انما يتحققان فى حقيقة الوجود لا فى المعانى الكلية فهى كما انها فى المجعولية تابعة للوجود فى
بالعرض فكذا فى اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعوله ولا مجعولية فلا يلزم من تعددها
على هذا النحو العقلى لا الامكان ولا التعدد فى الوجود ولا فى الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال فى
الذات ولا الكثرة فى جهات التاثير ليبطل قاعدتهم فى خصوص سلسلة الموجودات من العقول
اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معانى الصفات
التى مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان
الذات الالهية مشترك بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر
باعتبار مراتبها الغيبية التى هى مفاتيح الغيب وهى معان معقولة فى غيب الوجود الحق تعالى
لانها مع كثرتها العقلية منه متحدة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية
الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها تتصف عند العقل الصفات المتكثرة
الكمالية والنسبية يتعين بها شيون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست موجودات عينية و
لا تدخل فى الوجود الاحدى اصلا فهى ثابتة فى العقل معدومة فى العين ولها الاحكام والاثار فى وجود
عرضى لانا قد ذكرنا ان الامر فى الحقيقة لا يكون الا الوجود ولكن كثرتها العقلية تؤدى الى كثرة
اثار الوجود فى الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية فى الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر فى
العلم الذاتى لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته فى مرتبة احديته ثم الجود الالهى والفيض
الاقدس اقتضت ظهور الذات بكل منها على انفرادها متعينا فى حضرة العلمية ثم العينية على طبقات
من العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه **فصل** فى اثبات التكثر فى الحقائق الامكانية
ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا
انه يلزم من كلامهم فى اثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية
ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقايقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار
حتى ان هولاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية
والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وساير الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام

العظيمة العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتقنة والجملة النظام المشاهد
فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتشخصا
وهوية وعددا او التضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما
خاصة ولا نعنى بالحقيقة الا ما يكون مبدا اثر خارجى ولا نعنى بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام
والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية
ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ
فى فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من
جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها فى
نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية
واستعداد فطرى يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات ذو جهتين جهة
يكون بها موجودا واجبا بغيره من حيث هو موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك
جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجودية
وهو اعتبار كونه فى اى درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن
انما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والجلال الارفع والقهر
الاتم وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة
عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصايص عقلية وتعينات ذهنية هى المسماة بالماهيات
والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه
فى مرتبة معينة من القصور فاذا ههنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات
الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى
حد خاص من حدود الموجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين و
تخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية فهو جميع
الهويات الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار و
لعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف
بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللا اطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه
وسريانه فى جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شئ الذى ليس شموله وانبساطه
على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة
عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى هو اعتبارى محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية
هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لا غبار عليه لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود
عن الممكن امر متحقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهنى فالحقائق موجودة متعددة فى الخارج

لكون منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل
ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية لكن اعتبار
موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري ولما كانت العبارة
قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويغلط
فيه العقول ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح
ويبطل به علم الحكمة وخصوصا فن المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور
والاجرام واغاء وجوداتها المخالفة الماهيات وما اشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم ان احكام
العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلم ان
مقتضى البرهان الصحيح مما لا سبيل لانكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية
نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها
عن ادراك العقول لاستيطاننا في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من
المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين
منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع
عدم عائق ومانع عرضي لا يكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية العنا...
من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة
وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب
فطرتها الاصلية قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقتضي العقل باستحالته
نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق
بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال
عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب
فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز لاحد ولا حاكم به
العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم
بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له قدم راسخ في التصوف والعرفان
لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية
للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة
في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد
لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور
ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان
هذا غاية علوم المكاشفات لان الموجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره و

الموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد
واسرار علوم المكاشفات لا تسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء
قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كما ان
الانسان كثير اذا انظر الى روحه وجسده وسائر اعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد
اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى انسانيته واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا
يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق
والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقه
وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات
واحد وباعتبار آخر سواه كثير بعضها اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق
الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام
لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه
وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا
وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم وتارة يطرق كالبرق الخاطف
وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى وقال في موضع آخر من كتاب الاحياء واما من قويت
بصيرته ولم يضعف منته فانه في حال اعتداله لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس
في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود
للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى
فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث
انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه فرأى فيه
الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم
على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث
انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا له
بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد
وانه فني عن نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور
معلومة عند ذوي الابصار اشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها
وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك
لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند الانام بالامام
وحجة الاسلام ليكون تنبيها للقلوب السالكين سبل اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم
ان هذا التوحيد الخاص مخالف للشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع

فلا يكون التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الانعام
للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام
هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الموجود
المطلق بما هو موجود مطلق الذى يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف البحت
الذى لا يشوبه معنى اخر فى ذاته ولا تعين له فى حقيقته اصلا فله ايضا افاضات بنفسه وبتجليات
بذاته ينبعث منها المهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الان منشأ موجوديتها وتحققها ليس
الا نفس ذلك الوجود المحقق بذاته والتام الغنى عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح

فصل فى كيفية سريان حقيقة الوجود فى الموجودات المتعينة والحقائق
الخاصة اعلم ان للاشياء فى الموجودية ثلث مراتب اوليها الموجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده
بغيره والوجود الذى لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق
والذات الاحديه وهو الذى لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم او رسم
كان مفهوما من المفهومات الموجودة فى العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون
له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه
فى حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره
فهو بحسب ذاته المقدسه ليس محدودا ومقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود و
المخصصات كالفصول والمشخصات وانما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده لئلا يلزم النقص
فى ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبى يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام و
النعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتحدد فى وصف واسم او تعين او غيرذلك حتى عن
هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية عقليه المرتبة الثانيه الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود
المقيد بوصف زايد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات
من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط
المطلق الذى ليس عمومه على سبيل الكليه بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية و
الكلى سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج فى تحصله ووجوده الى انضمام شىء اليه يحصله
ويوجده وليست وحدته عددية اى مبدء الاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات
والواح المهيات لا ينضبط فى وصف خاص ولا ينحصر فى حد معين من القدم والحدوث و
التقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضيه والتجرد والتجسم بل
هو بحسب ذاته بلا انضمام شىء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية
بل الحقايق الخارجيه ينبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك
الحيوة وعرش الرحمن والحق المخلوق به فى عرف الصوفيه وحقيقة الحقايق وهو يتعدد فى عين وحدته

حقيقة منبسطه

بتعدد الموجودات المتحدة بالمهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا
ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلى وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه
على المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا اشارات على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز
عن الوجود الذى لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الا من قبل اثاره ولوازمه ولهذا قيل نسبة هذا
الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلى
الطبيعى كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه
مبعدة من وجه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعى الاثباتى العام البديهى
والمتصور الذهنى الذى علمت انه من المعقولات الثانيه والمفهومات الاعتباريه وهذا مما خفى على
اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففى كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق
صدر الدين القونوى بعد ان صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالماده بقوله الوجود مادة الكون
والهيئة المهياة له بحكمة الموجد العليم على وفق ما كان فى علمه بهيئته بهذه العبارة والعرض العام
هو الضعيف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان وبعده عن حضرة الوجود واسره فى بدء
الكثره وقد سماه الشيخ العارف الصمدانى الربانى محيى الدين الاعرابى الحاتمى قدس الله سره فى
مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء **دفع اشتباه** قد ثبت بما ذكرناه انه اذا اطلق فى
عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اى الحقيقة بشرط لا شىء
لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما ينشأ الاشتباه
بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف
الحق الاول بصفات الممكنات وصيرورته محلا للنقايص والحادثات فعلم ان التنزيه الصرف و
التقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع والفضلاء من الاسلاميين
باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل من يدر ما قلت
لم يخذل بصيرته وليس يدريه الا من له البصر والاشارة الى هذه المراتب الثلث كونها ما ينتزع من
كل منها بنفسها الوجود العام العقلى قال علاء الدوله فى حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق
هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعى
بل الانبساطى وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوى فى كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل
ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمى
الوجود العام والتجلى السارى فى حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشىء باعم اوصافه واوفقها حكما
وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما لان ذلك الاسم مطابق للامر فى نفسه وذكر ايضا فى تفسيره لفاتحة
الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فهو امر معقول يرى اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه
شيخنا رضى الله عنه فى بيت له والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاد

في اول ما ينشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تيسر لك المراتب الثلث علمت ان اول
ما ينشأ من الوجود الواجبي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت
الجمالية والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة
الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى
الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه المنشأية ليست
علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما تتحقق بالقياس
الى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعيناتها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا
في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة نحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية
والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث الاسم الله
المتضمن لساير الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات
اسمائه الحسنى المندمجة في الاسم الله الموسوم عندهم بالمقام الجامع وامام الائمة يؤثر في الوجودات
الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما يثبت بهذا الاعتبار وقول
الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام
جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى الصوادر
المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة
وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة
مهية خاصة وتنزل خاص يجمعها امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احدية ذاته مقدس
عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات
التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود
المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا ان له في كل مرتبة من
المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت مرارا متحدة مع انحاء الوجود
المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود
الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهيته المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود
ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية الله العالم وجودا ومهية فسبحان
من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو مبنى في
التاثير والايجاد تنبيه قد يسمى لما ذكرنا بالاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك
على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند
الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين ان الوجود بهذا المعنى لا
يطلقه احد من العقلاء على ذات الله اصلا لاتفاق الكل على ان ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات

ومبدأ الحقايق والوجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود
الاثباتي كما في قولك او مير بن موجود شاعرا وزيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرا ما يجتمع
مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم
اذ لا وجود له في الخارج مع تقييده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند
الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محيي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي
وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على
الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا
ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ
العربي انما ينشأ من هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة وممن اطلق لفظ الوجود
واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال ان خداوندي كه هست او ذات
او بسست جمله اشيا مصحف آيات اوست وقال الفرد وحيد دهره ومحقق عصره في ديباجة كتابه بهارستان
وهستي توئي نه آنچه هر چه هستي توئي وقال العارف المعنوي مولانا جلال الدين الرومي في
مثنويه ما عدمهاييم وهستيهاي ما تو وجود مطلق وهستي نما واما عند علماء الظاهر واهل
الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود
بل الموجود ايضا عند محققيهم على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المحقق
بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا نقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى
ام لا فقيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب
والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان ذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط
بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه
تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني
ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر
المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من
اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى من وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الا
بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد
ومن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا الحكماء
بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر له ان اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ
علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي
يرجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ هنا ان الوجود
المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلامه ان الوجود الحق هو الحق تعالى

لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكرناه انتهى وظاهر ان الشيخ قايل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى
اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت
بكل نعت كما مر سابقا فى بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويونيه التعميم بكل نعت اذ من جملة نعوت
المحدثات فانه فى القديم قديم وفى المحدث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء فى تنزيهه تعالى عن
صفات المحدثات وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبى فاما ان يراد
بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالى وصفة واجبية هى عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه الثبوتية ونعوته الذاتية
او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته اى فى المرتبة الاحدية او
باعتبار مظاهر اسمائه ومجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة
رحمته ونفوذ ذكره موجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال فى موضع اخر من كتابه ليس فى
نفس الامر الا وجود الحق فكتب المحشى بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجود مظاهره فللفيض وجود
مطلق وللظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال فى موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس
الا فكتب المحشى بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد
تحقيق الوجود المستفاد وعدمية المهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت له وعقلته
فهو عين كل شئ فى الظهور ما هو عين الاشياء فى ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء
اشياء وكتب المحشى فى حاشيته بلى اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غيره لما من المواخذات
التى يرجع كل منها الى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات فى التصريح والتعريض وكثيرا
ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف
وجود الشئ وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا
باعتبار ارادة احد من معنى الوجود الحق او المطلق او المقيد والاحسن تامل فى الحواشى التى كتبها
هذا المعترض على الفتوحات ليتضح عدم الخلاف بينه وبين الشيخ فى اصل الوجود ولما كان طور
التوحيد الخاصى الذى هو لخواص اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكتحل بنور الهداية
الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمى فلهذا ترا
فى ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع فى الكتاب الالهى والاحاديث
النبوية وجعل كل طايفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف اعتقادهم وتباين
اراءهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصارى فى كتاب منازل السايرين كلاما
الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه
لايحا الى اسرار طايفة من صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه فقطعت الاشارة على
... هذا الطريق ... الاخر فى المنعوت بحسب الاتم وفصلوه فضولا فان ذلك التوحيد يزيده

عقايدهم

خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة الى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد
اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون فى عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان و
لم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافى
ما وحد الواحد من واحد ٭ اذ كل من وحده جاحد ٭ توحيد من ينطق عن نعته ٭ عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ٭ ونعت من ينعته لاحد

فصل فى التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان مهياتها

كانك قد استبنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيده
سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هى عين الحق وليس للمهيات والاعيان
الامكانية وجود حقيقى انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور
الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر فى جميع المظاهر والمهيات والمشهود فى كل الشئون و
التعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته
والمهية الخاصة الممكنة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظايرهما
فى كونهما مما لا تاصل لها فى الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق فى حمل شئ من المهيات
الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينى او الذهنى وفى حمل تلك الاعتبارات
هو مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هى نفس الوجود
عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شئ فى الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة
حكاية للموجودات وتلك المعانى الكلية حكاية لحال المهيات فى انفسها والقبيلان مشتركان فى انهما
ليسا من الذوات العينية التى يتعلق بها الشهود وتتاثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات
هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز
للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته
فى ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعله ينور به سموات الارواح واراضى الاشباح وهو
عبارة عن تجليه الوجودى المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وبسبب تمايز المهيات
الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة
بالعرض لا بالذات فينعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مراة لظهور احكام
الاخر فيه بلا تعدد وتكرار فى التجلى الوجودى كما فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما
التعدد والتكرار فى المظاهر والمرايا لا فى التجلى والفعل بل فعله نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل
وتاثير فيها وبتعدد المهيات تتكثر الالوان كتكثر النور الشمسى بتعدد المشبكات والروازن فاذن تكشف
حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى انها مفهوم
السلب المفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية
بل بمعنى انها غير موجودة لا فى حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لان الواقع يكون فى الوجود

موجودا فی حد نفسه لا یمکن ان یصیر موجودا بتأثیر الغیر وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره
وشئونه وانحاؤه والمهیات موجودیتها انما هی بالعرض بواسطة تعلقها فی العقل بمراتب الوجود
وظهوره باطوارها کما قیل شعرا: وجود اندر کمال خویش ساریست: تعینها امور اعتباریست
لحقایق الممکنات باقیة علی عدمیتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود لیس علی وجه یصیر الوجود
الحقیقی صفة لها نعم هی تصیر مظاهر ومرآئی للوجود الحقیقی بسبب اجتماعها من تضاعیف
الامکانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها علی عدمیتها الذاتیة: سیه روئی ز
ممکن در دو عالم: جدا هرگز نشد والله اعلم: ترجمة لقوله علیه السلام الفقر سواد الوجه فی الدارین
وفی کلام المحققین اشارات واضحة بل تصریحات جلیة بعدمیة الممکنات ازلا وابدا وکفاک فی
هذا الامر قوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه قال الشیخ العالم محمد الغزالی مشیرا الی تفسیر هذه
الایة عند کلامه فی وصف العارفین بهذه العبارة فرأوا بمشاهدة العیان ان لا موجود الا الله وان
کل شیء هالک الا وجهه لا انه یصیر هالکا فی وقت من الاوقات بل هو هالک ازلا وابدا لا یتصور
الا کذلک فان کل شیء اذا اعتبر ذاته من حیث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذی یسری
الیه الوجود من الاول الحق رای موجودا لا فی ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجده فیکون الموجود
وجه الله فقط فلکل شیء وجهان وجه الی نفسه ووجه الی ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار
وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن کل شیء هالک الا وجهه ازلا وابدا وکتب العرفاء
کالشیخین العربی وتلمیذه صدر الدین القونوی مشحونة بتحقیق عدمیة الممکنات وبناء معتقداتهم
ومذاهبهم علی المشاهدة والعیان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقایدنا علی میزان القران
والحدیث وجدناها منطبقة علی ظواهرهما لولا تهاتم من غیر تاویل فعلمنا انها الحق بلا شبهة وریب و
لما کانت تاویلات المتکلمین والظاهریین من العلماء فی القران والحدیث مخالفة لمکاشفاتنا
المتکررة المحققة طرحنا وحملنا الایات والاحادیث علی مدلولها الظاهر ومفهومها الاول کما هو المعتبر
عند ائمة الحدیث وعلماء الاصول والفقه لا علی وجه یستلزم التشبیه والتجسیم فی حقه تعالی
وصفاته الالهیة قال بعض العلماء المعتقد اجراء الاخبار علی هیاتها من غیر تاویل ولا تعطیل فی
مراده من التاویل حمل الکلام علی غیر معناه الموضوع له والتعطیل هو التوقف فی قبول ذلک المعنی
کما فی هذا البیت: هست در وصف او بوقت دلیل: نطق تشبیه وخامشی تعطیل: ومنهم من کفر
المأولین فی الایات والاخبار واکثر اهل الشرع قایلون بان ظواهرهما فی القران والحدیث حق و
صدق وان کانت لها مفهومات وتاویلات اخر غیر ما هو الظاهر منها ویؤیده ما وقع فی کلامه
صلی الله علیه وآله ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم یکن الایات والاخبار محمولة علی
ظواهرها ومفهوماتها الاولیة ... من تجسیم وتشبیه فلا فایدة فی نزولها وورودها علی عموم
الخلق وکافة الخلق بل یلزم کونها موجبا لضلال الخلق واضلال جمهور الناس فی فهم متشابهات القران والحدیث

علی ثلث طبقات الطبقة الاولی الراسخون فی العلم وهم الذین حملوها علی مفهومها الاول من دون
تصرف یلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانیة وهم اهل النظر العقلی من العلماء والظاهریون
من الحکماء الاسلامیین وهم یأولون تلک الایات والاحادیث علی وجه یطابق قوانینهم النظریة
ومقدماتهم البحثیة حیث لم یرتق عقولهم عن طور البحث ولم یتعد بواطنهم واسرارهم الی ما وراء
طور العقل الفکری والعلم النظری والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحدیث
وهم الذین توقفت نفوسهم فی طور هذا العالم ولم یرتقوا عن هذه الهاویة المظلمة فذهبوا الی ان
الههم جسم او جسمانی تعالی عما یقولون علوا کبیرا لکن الالیق بحال اکثر الخلق بل جملة المقتصرین فی
العلوم علی الفروع الشرعیة الطریقة الثالثة کما صرح به صاحب الاحیاء فی کتاب جواهر القرآن
وذکر فی کتاب الاحیاء ما یدل علی هذا المعنی حیث قال کن مشبها مطلقا او منزها صرفا ومقدسا
فلکما یقال لکن یهودیا صرفا والا فلا تلعب بالتوریة وظاهر ان اکثر الناس لا یمکنهم ان یکونوا
منزها صرفا ومقدسا فلا فیحق لهم ان یکونوا مشبها مطلقا والحق ان کلا من طریقی الغلاة
والمقصرین المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذی هو طریق الراسخین فی العلم والعرفان
فکل منهما ینظرون فی المظاهر بالعین العوراء لکن المجسمة بالیسری والمأولة بالیمنی واما
الکامل الراسخ فهو ذو العینین السلیمتین یعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی له وجهان وجه الی
نفسه ووجه الی ربه کما مر ذکره فبالعین الیمنی ینظر الی وجه الحق فیعلم انه الفایض علی کل شیء
والظاهر فی کل شیء فیعود الیه کل خیر وکمال وفضیلة وجمال وبالعین الیسری ینظر الی الخلق
ویعلم ان لیس لها حول وقوة الا بالله العلی العظیم ولا شان الا قابلیة الشئون والتجلیات وهی فی
ذواتها اعدام ونقایص فینتهی الیها کل نقص وآفة وقصور ودثور قایلا بلسان مقاله ناطقا بلسان
حاله فی خلو ذات الممکن عن نعت الوجود وشفیفها عن لون الکون وقبولها اشراق نور الحق
علیها وتنورها بنور الوجود فی ذاتها: رق الزجاج ورقت الخمر: فتشابها وتشاکل الامر: فکانه خمر
ولا قدح: وکانها قدح ولا خمر: وهم وتنبیه ان بعض الجهلة من المتصوفین المقلدین
الذین لم یحصلوا طریق العرفاء ولم یبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقیدتهم
وغلبة سلطان الوهم علی نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدیة المنعوتة بالسنة العرفاء
بمقام الاحدیة وغیب الهویة وغیب الغیوب مجردة عن المظاهر والمجالی بل المتحقق هو عالم الصورة
وقواها الروحانیة والحسیة والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقیقة الانسان الکبیر والکتاب
المبین الذی هذا الانسان الصغیر انموذج ونسخة مختصرة منه وذلک القول کفر فضیح وزندقة
صرفة لا یتفوه بها من له ادنی مرتبة من العلم ونسبة هذا الامر الشنیع الی اکابر الصوفیة ورؤسائهم
افتراء محض وافک عظیم تتحاشی عنه اسرارهم وضمایرهم ولا یبعد ان یکون سبب ظن الجهلة
بهؤلاء الاکابر اطلاق الوجود تارة علی ذات الحق وتارة علی المطلق الشامل وتارة علی المعنی العام

العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات
الخاصة فيجرى عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كلما دخل
في الوجود فهو متناه وما قال القونوى في تفسيره للفاتحة ان الغيب الخارج عن دائرة الوجود والجعل
وما قال في مفتاح الغيب والوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الاحوال الذاتية
وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشاردة والواردة لان فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض
وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وفيها اى في الظلمات توجد عين الحيوة وهذا القول منه
اشارة الى ما قاله في سلاج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود
عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا
العرض الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم
ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الموجود ما يكون معلوما
ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوجود
الحقيقة بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه
انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود
الاطلاقي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعينانه ومظاهره لكن
تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر
بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر بالكنز المخفى في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا
الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعرفة
وهذا الظهور الثانوى هو مشاهدة الذات القيومية في المرائى العقلية والنفسية والحسية بعبادة
كل شاهد وعارف ومشاعر كل ذكى وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء و
خفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشيونات لا يقدح
وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يغيره الوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الان كما كان
حيث كان ولم يكن معه شئ ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفى جهات الشرور عن الوجود الحقيقى اعلم ان الشيئية
للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهى المعبر عندهم بالثبوت فالاولى عندهم
عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية
وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته في الوجود
في اى ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية
عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل هى على ما هو رأى المحصلين من المشائين وقد علمت ان
موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها قائمة بها بان يصير معقولة من الوجود ومتحدة به

فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مرة كرّرا مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن
الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله
تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت فهى عين
وجوده ومتحدة بحسب الخارج فكيف يكون مستقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة
المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية منشأها علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهيئة وشيونه
فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كانت لها في تلك المرتبة السابقة اسماء
وصفات ذاتية ينبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهى في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات
الخاصة الوجودية سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجئ تحقيقه
في مباحث العلم الان معلوميتها في الازل على هذا الوجه اى باعتبار ثبوتها تبعا للوجود ان اختفائها او لان
في علم الحق تعالى منشأ الظهور تلك الموجودات في المراتب المتاخرة على طبق ثبوتها العلمى في ذات الحق
سبحانه على الوجه الذى اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج
اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما
هو شان كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شئ من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية
الخاصة على وجودها المنشأة هى لها اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذى
هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها تفصيلا من وجوه
الحق تعالى لان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذى قبل ان
شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفائض المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات
تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان
وقبولها للفيض الوجودى واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام
كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى
هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهى شيئية الوجود المتميز المخصوص
باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله كان الله ولم يكن
معه شئ ومعلوم ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل العقول العارفين الا الشيئية الثبوتية لا
الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة مالحق ابو القسم الجنيد
البغدادى حديث كان الله ولم يكن معه شئ قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدين في رسالة
فوائد العقايد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد
والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شئ ويعرفون انه الان كما كان وقال في هذه الرسالة
حكاية عن نفسه وابصر كل شئ هالك الا وجهه ولما بين كل من طلبها فانه من غير شك وتخمين و
هذا المقام مقام الوحدة فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان الماهيات الاعيان الثابتة لم يكن

موجودة براسها بل مستهلكة فى عين الجمع سابقا و فى تفاصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار
وذواتها من حيث هى هى بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ لاحكام الكثرة والامكان
وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والافات التى هى من
لوازم المهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار
الاعيان والمهيات منشأ للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية
المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور فى هذا العالم وصدور
المعاصى عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده وهيهنا سر القدر على
ان بعض المحققين من الموحدين عدوا شيئية الاعيان من جملة شئون باعتبار بطونه وعلمه بجملة
تجلياته الذى هو عين ذاته فى مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض فى هذه المسئلة يحير العقول
الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا السر ضرا مضرة عليه و فتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة
سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوى بقوله
وان كانت شئونه ايضا من احكام ذاته الكامنة فى وحدته ولكن ثمة فارق تعرفه الكمل وهيهنا
بحار لا ساحل لها ولا تخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق
الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمى بالتميز للمشهود وتعين الظهور الوجودى فى كل مرتبة
من المراتب التى تشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه فى مرتبة
اخرى وحكمها ايضا فى مرتبة مغاير لحكمه فى مرتبة اخرى وان حصول الاشتراك فى الظهورين بامر
جامع غير الذى امتاز به كل منهما عن الاخر فالثابت لشئ فى شئ من شئ بشرط او شروط او المنتفى
عنه لا يثبت له ولا ينتفى عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او
زمانا او غير ذلك واحكام الوجود من حيث كل تعين و بالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال
ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه **فصل**
فيه بيان انتقال الكلام من سبيل اخر فى كيفية لحوق الشرور والافات لطبيعة الوجود على
وجه لا ينافى خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق بعد
على هية من المهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقذف بالحق على الباطل فصار
موجودة بوجوده او واجبا بحقا بحقيقته ظهر فى كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف فى كل
مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات و
النعوت الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة
بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية
فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف والتقدم والتاخر
والعلو والدنو فاذا تجلى الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية بظهوره فى كل شئ بحسبه كالماء الواحد

فى المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع
خلوه بحسب الذات عن الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوى قدس الله سره فى شرح بعض الاحاديث
كل ما كان فى ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة القيدية وكان فى غاية اللطف فان
ظهوره وتعينه فى حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة
المتعينة تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما نسب الى المظاهر والمجالى من الافعال والصفات
المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وجهة
وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات ولله الحمد والشكر على افاضة الخير على
الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتى مهية ووجود وحيثيتى امكان ذاتى ووجوب غيرى وصحة
اثبات ما ينسب اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية فى الاشياء هو
الوجود وجهة التخالف والشرية هى المهيات فقد دريت ان التنزيه والتشبيه فى كلام الله وكلام انبيائه عليهم
السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهره بلا تناقض وتاويل فالايجاد والافاضة و
الفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنبة الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل
والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض
الفرس حيث قال ؏ از آن جانب بود ایجاد و تکمیل ؏ وزین جانب بود هر لحظه تکمیل ؏ والتفاوت فى
القوابل والحقايق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس
المسمى بالقضاء الذى هو عبارة عن ثبوت الاشياء فى علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث
كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التى هى عين ذاته ووجود تلك المهيات فى الخارج بافاضة الوجود
عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم الفيض المقدس وهو بعينه
الخارجى اذ القدر تابع لعلم الله وكلاهما فى الوجود غير مستقل عن ذاته وهذا لا ينافى حدوث الاشياء
وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما ستطلع عليه ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر
والسرمد ونحو نسبة هذه المعانى الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا فى ذاته ولا فى
صفاته ولا فى افعاله من حيث انها افعاله وعند احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس
الشمولى يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله للحكم الوجيه الذى يقوله الاشاعرة والحاصل
ان النقايص والذمايم فى وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود
بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية قوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة
فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع منصلا بهذه الاية ايماء الى لطافة
هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول
على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هى استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك
ولامر ما ترى العلماء حيارى فيها منهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيها وكذا تاهت الناس فى

تبديل ۲ بيان ۲ قد اشكلت ۲

المسئلة بين جبارى وجبال فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة التى لا يخلص منها الا المخلصون
اصبح موحدا لا ينافى توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شىء كما مر وجها
خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويحمده والتاثير الذى يشاهد منه الا
انما هو من اسم من اسماء الحسنى الذى هذا السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكر به فى مرتبته لا
من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة فاختلاف الحقايق فى الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء
لكن الشرور والنقايص يرجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المضادات الواقعة
بينها فى المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود
كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات
يضاف الى الخلق كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين
فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفى قوله ايضا ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية
ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج اعمالها وافعالها ومن لوازم
اخلاقها الردية فكانها هى حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نهمته الى مرض
شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم جود الاول ورحمته وافاضته وجوده على الاشياء بحسب
امكان قوابلها وكما فى قول سيدنا محمد صلى الله عليه واله حيث ذكر فى دعائه عليه السلام الخير كله
بيديك والشر ليس اليك وفى حديث آخر عنه صلى الله عليه واله فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد
غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الا محض افاضة الوجود واخراج الماهيات من العدم
الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادى الى
سواء السبيل **فصل** فى كيفية كون الممكنات مرائى لظهور الحق فيها وبجانب
تجليه له عليها قد اشير فيما سبق ان جميع الماهيات والممكنات مرائى لوجود الحق تعالى ومجالى لحقيقته
المقدسة وخاصية كل مرآة بما هى مرآة ان يحكى صورة ما يتجلى فيها الا ان المحسوسات لكثرة قيودها
وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن حكاية الحق الاول الا فى غاية البعد كما ذكره معلم
المشائين ارسطاطاليس فى اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق
تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره
الثانوى على نفسه فى مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تمامية وفرط كمال فضل ذاته من ذاته و
فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون
مثل الظهور الاولى لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع فى مرتبة المتبوع فى الكمال الوجودى
والشعاع بمنزلة المعنى فى الموزن فلاجرم نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود الواجبى
تعبارة ولا فاضة بعبارة اخرى والنفس الرحمانية فى اصطلاح قوم والعلية والتاثير فى لسان قوم آخرين

والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلى على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء
والصفات فى نحو العلم الاجمالى البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية فى كل
واحدة من مرائى الماهيات بحسبه لان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما
توهمه بعض ولا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محيى الدين العربى فى
الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته فى المرآة يعلم قطعا
انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه فى غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه
ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس فى المرآة صورته ولا هى بينه وبين المرآة فليس بصادق
ولا كاذب فى قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها
فهى منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال
ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار فى درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها
اذن اعجز واجهل واشد حيرة انتهى كلامه وتنبه لك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا
الذى حارت العقول فيه وعجزت فى دركها الى ان يبلغ عجزها ان يقول هل لهذا المدرك حقيقة ام
لا فان العقول لا تلحقها بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شىء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه
ليس بشىء مباين للقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة فى خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد
الى كيفية سريان نور الحق فى الاشياء وتجليه على مرائى الماهيات وظهوره فى كل شىء بحسبه فان وجود
كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره
ونقصه وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله فى التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت
ان تجليه تعالى على الاشياء تجلى واحد وافاضة واحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد
الماهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار فى التجلى باعتبار مظهر واحد ومنه يستفاد ان العلم
بكل حقيقة لا يكون الا حضورها لا حصول شبح آخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها
والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذى البصيرة دقيقة اخرى هى
قد اختلف الحكماء فى ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ
الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اى من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على
نهج مشاهدتها فى ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلايل مذكوره فى كتب اهل الفن
وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس
بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها وانه كالرجل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها فى شاهده
ذاته فيرى الاشياء كما هى عليها فى الخارج لان ما يراه من الحقايق غير ما وقعت فى الاعيان ولا يلزم
التكرار فى التجلى الالهى وهو مما قد ثبت بطلانه وتمما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القايلون بان
وجود الاشياء فى الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان ما فى المبدأ الحق تعالى

بالاشياء هي فيضانها عنه باشراق نوره الوجودى فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بعينها م
بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها فى الخارج لا اشباحها و
مثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق فى مرآة الاشيا ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على
صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة فى غير الصورة التى يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ
منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف مظاهر الحق فيها من الاشيا
واليه الاشارة فى قوله تعالى انا عند ظن عبدى بى فيقبل كل احد منها ما يليق بحاله ويناسبه
من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشاته والسالك الواصل الفانى يشاهد الحق مجردا عن
نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفانى عن كل شى فكلما
كان قبل الفنا محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودى فكذلك فى ثانى الحال لاجل فنائه عن
كل شى ذاهل عن مراتب الالهيه وتجلياتها الذاتيه والاسمائيه واما الكامل العارف للحق فى
جميع المظاهر والمجالى الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وحدة اسمائه
وصفاته ويرى الخلق بالحق فيسير فى ارض الحقايق التى شرقت بنور ربها فيكون علمه فى هذا المقام
بالاشيا من جهة العلم بمبدا الاشيا ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة وهياتها فيصدق
ح انه يرى الاشياء كما هى فى مرآة وجهه الكريم الذى لمع عنه السموات والارض فثبت ان كمال
الاشياء يوجب مرآتى ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشيا لكن مرآتية كل من المرآتين
بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحد من المرآئى التى هى غير ذات الحق كمرآئى ماهيات
الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرآئى القوى الخياليه الكليه التى هى مظاهر عالم المثال والقوه
الخيالية الجزئيه التى هى مظهر الصور الخياليه والجليديه والماء والبلور والحديد التى كل منها مظهر
للصور المبصره والحاسة السمعيه والذوقيه والشميه واللمسية التى هى مظاهر المحسوسات
الاربعة انما يكون مرآتيتها لاجل خلو ذواتها من حيث هى عما هى مظاهر له من الصور والكيفيات
التى هى مظاهر لوجودها ومرآئى لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هى بعينها حيثية ذاتها
ووجودها المقيد اذ كل منها مقيد وجودى لم يكن صادقة من كل الوجوه وان لم يكن كاذبة
ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا
حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التى فيها ولا يكون هى عند ذلك مظهرا لها المتقيد هاو
حصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا
تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصور المقابله وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها
فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئى فى نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجه
الحقيقى على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرائى صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا و
وظهورا ونحو ذلك لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديبا وتقعيرا وصقالة وكدورة وان لم يكن ملحوظة

وكذا الحكم باقى المرائى الامكانيه واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة بفيض عنه صور الاشياء
ومعقولاتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذى هى عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته
من غير حيثية اخرى مبدا للاشيا فكذلك شهود ذاته مبدا لشهود الاشياء لان العلم التام بالعلة
التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته
شى واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهوده فكذا
شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد
بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هى عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقولاتها وشهودها
على ما هى عليها من توابع معقولية الحق وشهوده فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة
يدرك بها صور الاشياء الكليه والجزئيه على ما هى عليه فى نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف
مرائى الممكنات تفريع قد علم مما ذكرناه انه لا يمكن معرفة شى من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما
تذكره سابقا اذ وجود كل شى ليس الا نحوا واحدا لا يحصل الا من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر
شى واحد وانتفاء الاثنينيه فى تجلى الحق وانكشفت صحة قول الحكماء ان العلم اليقينى بالاشياء ذوات
الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوى الاقدام تعقيب
قد وضح لديك مما ذكرناه بحيث ما قرع سمعك فى الفلسفة العامة ان العلم بالمعلول المعين واما العلم بالعلة المعينة لا يوجب العلم
بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر فى ذلك ليس ما هو مذكور
فى الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها يقتضى المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا
يقتضى الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا
نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها
بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان فى واحدة
من المرائى المختلفة صغرا وكبرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محى
الدين الاعرابى هذا المطلب تحقيقا بالغا حيث ذكره فى الفص الشيثى من فصوص الحكم عند تقسيم
العطيات الى الذاتيه والاسمائيه بهذه العبارة ان التجلى من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد
المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته فى مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان
يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة فى الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها الحق مع علمك
انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى
حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا
العدم المحض فهو مرآتك فى رويتك نفسك وانت مرآته فى رويته اسمائه وظهور احكامها وليست
سوى عينه انتهى تعقيب آخر ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس
وتخالف الفهم فى باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف التجليات ... انه لا يكتفى بمنتهى قول الحكماء ...

غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالى عن واحد دون آخر فاذا تجلى
الحق بالصفات السلبيه للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبحونه عن شوايب التشبيه و
النقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر وهكذا حال من كان من حملة العقول المنزهة المسبحة
كبعض الحكما وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال
من كان فى درجة تلك القوى لادراكيه بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين
اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا فى مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله
القلوب والنفوس الناطقة لانها شبيهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها
وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشاتها الا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتشبيه فيقبل
كل نشاة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها
وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص
ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى فى مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة
من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا ترى افضل من ذاتها كالملائكة التى نازعت فى خلق آدم وكالعقل
والوهم فان كلا منهما يدعى السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعى انه محيط بادراك الحقايق
بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم
الهويات الوجودية دون حقايقها الخارجيه وغاية عرفانه ما دام فى مقام الفكر والنظر العلم الجلى
بان له ربا منزها عن النقايص والصفات الكونيه وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته
الذاتيه وظهوراته التفصيليه ونفوذ نوره فى اقطار العوالم وكذا الوهم يدعى السلطنة ويكذب
العقل فى كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعانى المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى
نصيب من الشيطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة
من الشرك الخفى والجلى لكونه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه فى
قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على
وجهه واما الانسان الكامل فهو الذى يقبل الحق ويهدى بنوره فى جميع تجلياته ويعبده بجميع
اسمائه فهو عبد الله فى الحقيقه ولهذا سمى بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول
فى جميع المظاهر الامرية والخلقيه من غير تطرق تكثر لا فى الذات ولا فى التجلى ايضا لما مر من ان
تجليه تعالى حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة
التى لا وجود لها فى ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل لها مع الحقائق الوجودات التى هى اظلال النور
الاحدى ورشحات للوجود القيومى ضرب من الاتحاد ونصيب احكام ما لها ومحمولات عليها فالكاملون
على الحقايق علما لا يطرء عليه ريبة ومثله فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقايق هونا
واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات

الالهيه فى كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهى غير معظمة لشعائر الله فهم فى الحقيقه
فى جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقايق وانوار الالهيه اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم
وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات
الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التى هى نفس فيضات الحق واعتاب تجلياته بلوازم
المهيات التى هى امور بواسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد فى المراتب المتاخرة
اليها ولم يعبدوا الحق الاول فى جميع المراتب وعبدوا كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلى فى
كل شئ مع انه المتخلى عن كل شئ فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجرى فى ملكه الا
ما يشاء. ذكر اجمالى انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا و
فرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق
وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة فى الكثرة محتجبة والكثرة
فى الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذى العظمة و
الكبرياء وله الاسماء الحسنى

فصل فى ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود

فرد احدى الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شئ من الاشياء. اعلم ان واجب الوجود بسيط
الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج
عنه شئ من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شئ لكان ذاته بذاته مصداق
سلب ذلك الشئ والا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشئ اذ لا يخرج عن النقيضين وسلب السلب
مساوق للثبوت فيكون ذلك الشئ ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف و
اذا صدق سلبه ذلك الشئ عليه كانت ذاته متحصله القوام من حقيقة شئ ولا حقيقة شئ فيكون
فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انا اذا قلنا
ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية
لانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول
من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست
سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل مهية الانسان وحقيقته
مع الغفلة عن معنى اللافرسيه ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس فى الواقع وان
لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث
هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل مهية من المهيات ليست من حيث هى هى الا
هى ولكن فى الواقع غير خال عن طرفى النقيض بحسب كل شئ من الاشياء غير نفسها فالانسان
فى نفسه اما فرس وليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان
وهكذا فى جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ذاته فهو يباين له الصدق عليه

سلب ذلك المباين فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية
الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه
عليه لابد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورة في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة
او اشتقاقا فتغاير بينهما وتسلب احدهما عن الاخر فما بالشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو
فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد
من حيث هو زيد عدميا محضا بل لابد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا
من صورة زيد وامر اخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او امكان او نقص
او قصور واما الفعل المطلق بحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد والوجوب
البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة
عدم الا ان يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص ولوجب التحليل العقلي بنحو من انحاء اللحاظ
وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا يسلب
عنه شئ من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقايص والامكانات لانها امور عدمية وسلب
العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شئ وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب
عنه هو ليس الا نقايص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه خيرية الخيرات وتمام الوجودات و
تمام الشئ احق بذلك الشئ واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم

وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم

متغايرين لاستحالة كون الشئ فاعلا وقابلا لا فعل الا وقبول لا يجد مبتنيين فالفعلين تحت مقولتين متباينتين
وهما مقولة ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المنفعل
بعينه المحرك لاجل ان قابل الشئ لا يكون في نفسه متحركا والمحرك لا يجرك الا من نفسه فيكون محركا
بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال والمتحرك لا يتحرك نفسه بل لابد ان يكون متحركا بالقوة فلابد
ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لابد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشئ اليه
اعني الكمال الوجودي الذي يقع في الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليست الحركة
كمالا له من جهة الفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هيهنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لابد
في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل
اللزوم لا بمعنى فاعل محرك لها بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشئ
ونفسه فلا يحتاج المتجدد بذاته الى جاعل الحركة المباشر لها لابد وان يكون متحركا والا لم يحصل الا عن سبب
فلو لم ينته الى امر وجودي متجدد الذات لادى ذلك الى التسلسل او الدور وستوضح الى ذلك
ان شاء الله فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها
امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا يجب ان ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من
كل وجه دفعا للدور او التسلسل كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة
لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز عن العدم المطلق فمنتهى الوجود طرفيهما
الحق الاول والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه شر لا خيرية
فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الوجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض
ومن هيهنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة

المرحلة الخامسة
في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول

الفصل
في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس
فالاول كما يقال في الحدوث ان ما مضى من زمان وجود زيد اقل ما مضى من زمان وجود عمرو
وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شئ اكثر من ما مضى من وجود شئ اخر وهما
القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما
الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول شئ بعد ان لم يكن بعدية لا يجامع القبلية اي بعد ان
لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يتقرر ولا يعقل الا في
التقرر زمان قبل عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال
المعلم الاول للمتأخرين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في
مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف
الذاتية لهوية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس

باعتبارين الى ماسباق منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا بغيره
حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس
بامر زايد على الحركة فى الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لهية الحركة ومعنى
القدم الزمانى هو كون الشئ بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان
الزمان ليس له زمان اخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى
من الزمان فما قال صاحب المطارحات من انه يخرج شئ من القدم والحدوث على الاصطلاحات
كلها خطاء وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى فى الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث
الذاتى والقدم الذاتى فالحدوث الذاتى هو ان لا يكون وجود الشئ مستندًا الى ذاته بل الى
الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصًا بزمان معين او كان مستمرًا فى كل الزمان او متقضيًا
عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتى

فصل فى اثبات الحدوث الذاتى

والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما
بالذات قدم مما بالغير فالعدم فى حقه اقدم من الوجود تقدمًا بالذات فيكون محدثًا حدوثًا ذاتيًا
ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع
الوجود لا ممكنًا بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه من حيث
هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه
يستحق العدم ايضًا من عدم علته واذا كان استحقاقه للوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن
واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذا لا يكون لعدمه تقدم
ذاتى على وجوده ولك ان تقول فى الجواب ان المراد من الحجة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته
لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمى ثابت فى ذاته من حيث
ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود
والعدم اى مغايرة للموجود قال محقق مقاصد الاشارات فى شرحه لقول الشيخ كل موجود عن
غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت
لها فى الخارج فهى وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبر لا مع وجود الغير او عدمه او لا مع
مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود
الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل
فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معًا ولفظه لا يكون له وجود فى قول الشيخ او
لا يكون له وجود لو انفرد ليست بعطف لعدم ولحق يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود
بل هى بمعنى السلب لان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا
فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف يسهل عليك فهم معنى

الحدوث الذاتى وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشئ على شئ بضرب من الحصول الثابت
للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتى اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة
لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودى سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار وحيثية سواء كان
وجوديا او عدميًا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف
يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتى هناك لكن بقى شئ واحد هو الذى اشرنا
اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها
الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقًا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتى والانفراد
الذاتى لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضًا فيصدق عليها العدم من حيث
يصدق عليها الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة فى الهيولى فمن جهة كونها معدومة
بهذا الاعتبار يتاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها فى هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود
فهى متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثانى فذكروا كل ممكن الوجود فان ماهيته
مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة
قبل كونها موجودة فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من
غيره كان وجوده مسبوقًا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثًا بالذات وبهذا يعلم
ان القديم بالذات لا ماهية له وشكوك الامام الرازى قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا
يجريان فى نفس الوجودات المجعولة التى هى بذواتها آثار الواجب تعالى وقد اشرنا الى ان لها ضربًا
اخر من التاخر فلها ضرب اخر من الحدوث وهو الفقر الذاتى اعنى كون الشئ متعلق الذات بجاعل
وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقومًا بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هى هى
بجاعل وليست ايضًا هى بما هى هى موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا
المعنى الا الواجب ولا باس بان يصطلح فى القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر بين القوم

فصل فان الحدوث الزمانى هل هو كيفية زايدة على وجود الحادث قال

بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فى الحال والا لكان كل موجود حادثًا و
لا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثًا بل الحدوث مسبوقية الشئ بالعدم
مسبوقية الشئ بالعدم كيفية زايدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية هى حادثة
ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زايد عليها فيتسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث
قديمًا هذا اخ فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول ولكلام هذا
القايل الفاضل بنا فضل اخره فان الحدوث اذا كان كيفية زايدة على وجود الحادث وعدمه لكانت
تلك الكيفية ماهية متحدة تحت مقولة الكيف ويكون لها وجود زايد على ماهيتها على ماهيته
اذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه ايضًا على ماهيته وعلى وجوده ايضًا لان معنى الحدوث غير معنى

المهيات الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما توجد في الكيف يوجد في ساير المقولات فحدوث
الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو كيفية قارة غير مقتضية
لنسبة ولا قسمة يعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناها في المواضع المختلفة الا بالاضافة
الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه
الذي قدمنا لكنها ليس صفة زايدة في الخارج على المهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان
يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زايدة عليه عارضة له على اعترافه فالحق في هذا المقام ان
يقال مفهوم الحدوث امر زايد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي
للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا
الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود
مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق
مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث
كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة
الى العلة المفيدة بل هو منشا الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات
اما انه ليس الحدوث سببا للحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية المبدعات
معلولة وليس كذلك لانها لامكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها الى موثر لاستحالة
رجحان احد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء الحدوث هو مسبوقية وجود الشي
بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشي ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر
عما لاجله احتاج الى الموثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزءا للعلة
والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة
للوجود تسامح لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا
ان كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود
فالحاصل ان لا شك في احتياج الحادث الى السبب وذلك الاحتياج اما لامكانه او لحدوثه او لمجموعهما
لكنا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشي واجبا قديما وهذا الشي لا يكون محتاجا الى السبب فاذن ثبت
ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الاخر وهو كون
الامكان محوجا لا غير اقول الحق ان منشا الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشاها كون
وجود الشي تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة على
وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية تقدم الفعل على القوة والصورة على
المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق مهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشي ما لم يتشخص
لم يوجد والامكان متاخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشي وهي الامكان فرضا

بعد ذلك الشي اعني الوجود بنفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور
اليه هو حال مهية الشي عند تجريدها عن الوجود بضرب من تحليل العقل ونحن لا ننكر ان يكون
امكان المهية علة لحاجتها الى الموثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا
الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشا الحاجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكر يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية
ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل تتفاوت شدة وضعفا قربا وبعدا اما القريب فاستعداد والبعيد فقوة
فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا يقوم بنفسه والا لما اتصف به شي و
لم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره فلا بد لامكان الحادث من
محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يبقى الحادث بحسب الزمان ويبطل
عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه
امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون
هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا
وجوديا لكنه من حيث انه عدم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا اعد بعض
القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشي الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل
والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل لذاته بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول
المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب لذاته وايضا تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني
وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات
ولعل مبنى قولهم بان العدم من الاسباب لذاته لوجود الزمان ان موضوع الحدوث بالحقيقة هو
اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود الذي تقتضي كل جزء بل فرد منها يوجب وجود
جزء اخر اي فرد اخر منها فعلى هذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل**
في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر
ومما يذكر ههنا ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه
بالذات والعلية وههنا قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدا الموجود
او المفروض فهو متقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيب بالطبع و
ان لم يكن تقدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاحياز والامكنة والاول
كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي
يليه اذا كان المحراب مبدا ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثل
ذلك ان جعلت الانسان اولا فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من
الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم الماموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب

المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيبي وسلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من النوع الادنى
انتهيت الى الاخير الى العلة الاعلى واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس
في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل تبتني برهان النهاية عند القوم
اذا اجتمعت احادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع
برفعه المتاخر ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ما في امكان الوجود لا في الوجوب
واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكانه يتقدم عليه بالوجود فكذلك
بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا صلى الله عليه واله مقدم
على سائر الانبياء عليهم السلام واما الذي بالزمان فهو معروف ولاينافي هذا كون الجزء المتقدم من
الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي عدم مجامع المتقدم به للمتاخر
بخلاف ما بالطبع حيث لا يابى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل نفس ماهية الامر
المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم هو التقدم
بالماهية وكذا من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية
واما المتقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة
بها فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني
وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات
والاخر بالعرض فلاحدهما تقدم على الاخر وهذا ضرب اخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر
في الشرف والفضل لابد ان يوجد فيه شيئا من ذلك الفضل وغير ما بالطبع والعلية ايضا
لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظاهر انه غير
ما بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجودا
في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون
سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام
التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات في الالهية كما
ان له شئونا ذاتية ايضا لا ينثلم بها احديته الخالصة وبالجملة يوجد كل علة موجبة تتقدم على
معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل
فيتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدما بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم اخر
غير ما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ومفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون
واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشان الالهي واذا عرفت
معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس خلاف في ان اطلاق
التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل هو بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر
المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى
هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد
فان المتقدم بالزمان الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان مقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر
من الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر
اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا يوجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق ولا يوجد شيء
للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم
كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما منه
التقدم وهو مع ذلك منتقض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعضهم ان جميع
اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح
فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة
الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا
لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم
ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاول
بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس
معهما ثالث اذ لو قيل احدهما متقدم والاخر متاخر اذ في هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا
اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم
من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر على ان في كل من التفسيرين
قد اخذ مطلق التقدم الذي فيه خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض
الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع
على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يخلو من ان يقع على البعض بالاشتراك
النقلي والتجوز وعلى بعض اخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر
في المكان والزمان ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون
هذا الترتيب امورا بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما بخت واتفاق كيف كان
ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل
نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما للاول فانه
جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا

الاعتبار بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن
شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجوداً وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما
يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى
فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن
وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان فان الاول يكون متقدماً بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح
وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى البعض
الاخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء
على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المعلول
فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا
ان التقدم والتاخر بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب
خاصة قد بينا ان تقدم الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان
اذ لا زمان للزمان فاما بين الزمانيين فيرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي
واما الرتبي الوضعي وان كان ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضاً وللزمان مدخل فيه فان
همدان قبل بغداد لا لذاتهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى
الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي
يؤخذ فيه احد طرفي السلسلة مقدماً لا في ذاته بل باخذ الاخذ فاذا ابتدا من الادنى يصير الاعلى
متاخرا وظاهر ان هذا الابتدا ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب
اخذ الاخذ الادنى من مبدا زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضاً الى الزمان وحاصل ما بالزمان
يرجع ايضاً الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو ما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار انه صاحب
الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان
والمكان ايضاً يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على
ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك
لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا فتعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات
انتهى اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا
بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما بالطبع
فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسماً اخر اذ هما متغايران غاية الامر انه
يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فانها من حيث
لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع

ان لا حداد ينافي ذلك ان الزمان السابق تقدم بالطبع على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين
المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان
الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك
التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود اخر والماهية به موجودة ولهذا نظاير وامثلة كثيرة كالمقدار
في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع
وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند بعض
اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام
مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود
فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا
او لا متقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقاً هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و
الكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيراً ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير الا وللواحد
وجود وكذا الجزء والكل لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متفقتان في نيل
الوجود من جهة الافاضة ولذلك قال الشيخ وقد حددناه هو الذي لا يرجح بالتكافؤ في الوجود واما
والتقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول
فالتفاوت هناك في الوجوب فان احدهما يجب من حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون
الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون
هذا اخص من التقدم الا انه يجمعهما او يجمع الجميع معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت
في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن زعم الجاعلية والمجعولية بين الماهيات
فيوجد عنده ضرب اخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن
الوجود فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة
فله ان يجمع الثلثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
الشامل لما هو اعم من اصل الوجود ومن عارضه ومن معروضه والحاصل ان ملاك التقدم الى الامر
الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتاخر من
الامور النسبية الانتزاعية واختلافهما تابع لاختلاف ما اسندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم
بالشرف الى التجوز والاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط
تخالف اقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان ما به
الفضل ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر
ونظايرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالاشد بياضاً له تقدم على الاضعف بياضاً في كونه ابيض
والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء فيه

الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعدهما قسمًا اخر من التقدم والتأخر في غاية السخافة

فصل في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت

واعلم ان اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتأخر بالقياس الى اقسامهما مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى كل قسم سواه فلا يخلو اثباته من صعوبة وهذا لم يتعرضوا له وليس ايضا من المهمات كثيرا والذي ذكروه هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف المقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس تقدما حقيقيا اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس قسما حقيقيا لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم وتأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لا انه ليس قسما اخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية الموهومة المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل في وصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في ساير الاتصافات التي يكون في الذهن بحسب الخارج ككون وجه الارض وفوقية السماء وهذا لا ينافي ايضا كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان مناط التشابه والتماثل فيها عين مناط التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما قيل ان التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق وتقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته

فصل في اقسام المعية

واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس بحسب تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد بحيث يوجدان بل يتقابلان تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينها تقدم وتأخر بالزمان ولا معية ايضا بينها بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست تقدما زمانيا وتأخرا ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما معا في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من

التقدم والتأخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان هما معا بالطبع قد يكونان متضايفين والمتضايفان من حيث تضايفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فالمعان بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالاخوين وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانها معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة الطبيعية اذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكونان ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما تكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى من يلقى من خلفهما وقدامهما فان الفرض وجوده اختلفت حالهما بالنسبة الى من ياتي من اليمين او اليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسايط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول من حيث هما متضايفان وليست هذه المعية مغايرة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضايفان موجودان معا يجب ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضايفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة يكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زايد على ذاته فعليه ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شيء اخر علة فالعلة بالحقيقة هو ذلك المجموع من الذات والامر الزايد سواء كان ارادة او شهوة او مباينا منتظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب بما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى امكن رفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجوده مع المعلول

فصل في تحقيق الحدوث الذاتي

هذا الحدوث ان كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متعلقا بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه

بجاعله كان لاشيا محضا فهو لامحه فان الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشئ ما خوذ في هويته ولا يوخذ هويته في ذلك الشئ لغنا ذلك الشئ عنه وفقره اليه فهو موجود بعد وجود هذا الضرب البعدية و ان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للمهية فمعناه ليس كون تلك المهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تاخر ولا تقدم بين المعاني والمهيات معراة عن الوجود ولانها من حيث هي هي يستدعي ارتباطا بشئ اخر وانما احد وشاهد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي موجودة ليسية بسيطة لانها ثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط لشئ عن شئ لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن المهية في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا سلب نفسها والاثبات كلها كاذبة الا اثبات نفسها اذ المهية من حيث هي هي ليست الا هي وليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض وجود شئ في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكاين في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المسلوب لا السلب بهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان الامر الواقع هو وجود الاشيا حيث بينا ان الموجود والحقيقة والمجعول والكاين لا المهية الا بالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية عن كل شئ ومن نقيضه ايضا فاذا اما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للمهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها عن علتها ان يكون ايسا فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا محة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وسياتي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ كل معلول ايس بعد ليس بعد ليس وجوابا على ما يرتضيه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها وقد علم مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشيا عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصيله ومبدا قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل

آنيّه

قوله لمهيته في نفسه ان ليس يكون وله عن علته ان يكون وقوله وكل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت اليه من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته فهذه الجهة مسلوبة عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني ويجوز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عنها وجود الاخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للمهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فيصدق السالبة البسيطة كما مر لعدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعا اعتباره وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الاخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محة وهكذا حال المهية بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان يتصف به اخيرا اذ لم يتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شئ في مرتبة شئ اخر لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها هي هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شئ وما لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشئ فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شئ واحد فاذا احلل الموجود الى شيئين فكل منهما متميز عن صاحبه ولكن من شان ان يتلبس بصاحبه

ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية ضربا
اخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له
في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى
في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان له في تلك المرتبة
امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب
للمهية في ذاتها وهذا الاعتراف يستدعي ضربا من الثبوت فثبت هيهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير
اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك
المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها
ثبوت ما فلها ضرب من الثبوت من حيث انها وان كان ثبوتها تابعا للوجود في الواقع كما علمت
عقلا وحلا ثم اوردوا ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان
متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية
ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك
بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فقط لا الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان
والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي منزوع عنها عند
هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب ركيك جدا
فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج
المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب المهية فكذلك الحال في المراتب
السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر
بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول
القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال
ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء وقد تقرر ان الاصل في
الموجودية هو الوجود والمهية بتبعيته يكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى
مهية ولا الى امكان او حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء اخر فعلى
هذا يمكن ان يكون لبعض الوجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة
او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية
لان الوجود المجعول اليه حال للمهية ولا محالة حال الشيء بالفعل متاخر عن ذاته وامكانه وقوة
قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول
وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة الامكانية يتصور ايضا لها حالتا قرب و
بعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة بعيدة

[illegible]

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت
متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود فنقول ولان الامكان
امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا
لاجزاء من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لابد وان يكون له تعين
وخصوصية باعتبارها يتميز لنسبته شيء من غيره والا فكونه سببا لبعض اولى من كون غيره سببا او
كل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كل ما ليس
بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب
لسببية السبب ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتبار واحد كسائر السلوب الغير
المتناهية وان كانت لازمة لذات المؤثر الحجة الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون
تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان يكون امكان
شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته فلا يكون استناد
التاثير الى بعض الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد
من الامكانات مثل ذلك المعلول مثلا اذا جعلنا امكان وجود العاقل علة لوجود الفلك وجب ان
يصدر من امكان كل موجود فلك انه لا ينتهي الافلاك بل لا يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية وانما
الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولا يصح
تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان
غير الجسم ومورد القسمة لابد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر واحد
والاختلاف [illegible] وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا تختلف الا بالخارجيات

ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر
في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان
الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن بمشاركة الموضوع
فذلك ممتنع لان البرهان قائم على ان ما كان غنيا في فعله عن شيء كان غنيا في ذاته عن ذلك
الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه
فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان
يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول يستلزم لان يكون ذلك الامكان
جزءا من هذا المؤثر في المؤثرية وينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو مح بلا شبهة لانه تسلسل
في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور
الفلك وامكانات العقول مبادي للاجسام الفلكية فاشتهرت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى
قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يقال من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى
ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان
في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم
تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا
للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر منه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود
كالجسم فالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي اومأنا اليه فلم يلزم كون
العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان النفس
وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجود الاشياء مبدعة كانت او كائنة
اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة
في شيء فلان تاثيرها ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة
فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية عن شيء غني في الوجود عنه لان الوجود
جزء من الموجدية والمفروض خلافه هف وان كانت المادة شريكتها في التاثير وشان المادة
القبول والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب
والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ولا شريكة لفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا
عن الاستعدادية يمتنع ان يكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجودها
فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير والمؤثرية والامكان
لا يخرجه عن قابلية التاثير ولا يمنعه عن ذلك فمرجع الامكان زوال المانع الفاعلية والتاثير في
شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون الاستعدادات
والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود فهو ان في عالم الاستعدادات [illegible] متضادة

متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهنا المنع في بعضها
اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية و
كونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة صارت مناسبتها
للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوى نسبتها الى الطرفين اى الهوائية والنارية
فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها
لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية ثم قبلت النارية فصارت نارا صرفا فا
لاستعدادى مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة
البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال انه استعداد لوجود الصورة
الحيوانية او النباتية او الجمادية اى امكان لها وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن
قبول صورة كمالية فكلما زال الصرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها اكثر كان قوة قبول المادة لكمال
اخر اقوى حتى اذا تم استعدادها الكمال الاقصى فهو بعينه ورتبها بحيث كانها زالت عنها تلك التضادات
قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيات المتضادة اعنى النفس الناطقة
لان المبدا الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة فالامكانات القريبة والبعيدة
مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الموانع الاضداد فقد ثبت و تحقق
ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات فى وجود شئ من الاشياء اصلا و
انما هى معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن فى عالمنا هذا لابد من سبق
العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة
وكذلك الامور المتدرجة لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لابد فى حدوث كل من افرادها
زوال ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات فان حصول كل جزء او جزئ
منها فى مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاجتماع

فصل فى ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت و
تحقق ان المفتقر فى وجوده الى شئ مفتقر اليه فى فعله فقد ثبت هنا المطلب بالقوة القريبة من الفعل
وذلك لان المادة وجودها وجود وضعى وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود
امر ذى وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع اعنى فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فا
لا وضع لفاعل جسمانى بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة تقتضى
امرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا
على تاثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان يكون كذلك
فلا يكون تاثيرها فى محل مترتبا على تاثيرها فى محل اخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف
بحسب القرب والبعد الاثر فيها بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة اليه

اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك ظهر ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها فى ذاتها الى ذلك
الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها فى فاعليتها اليه لا فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل النفوس
فعند ذلك يصح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التى لا يتوقف تاثيرها فى فعلها الا على
كون ذلك المنفعل ممكن الحدوث فى ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشئ دون شئ من الاجسام وجب
ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشئ من المواد لا فى فعلها ولا فى ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام
من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية
يمتنع ان يكون لها تاثير فى وجود المجردات ولا فى صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا
وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها فى وجود الهيولى والصورة المقومة
فلا يكون لها تاثير فى وجود شئ من الاجسام وليس لقائل ان يقول وكما لا تاثير للجسمانى فى المجرد
لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا تتعال ولا تاثير للجسمانى عن المجردات اذ لا وضع
له بالنسبة اليها فوجب ان لا يفتقر الاجرام فى وجودها الى شئ من المفارقات لانا نقول يكفى فى
تحقق تاثير المجرد فى شئ كون الاثر فى ذاته ممكنا فمتى تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء
كان الاثر فى نفسه ذا وضع او لا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا
فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارقة
المادة اذا احدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين
المنفعل وبين غيره وهناك لم يكن المادة هى الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان جعلت
وقلت ليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة
اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وان علة حدوثها امر مفارق والبدن
حامل امكانها بوجه كما سيجئ بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلة لا انه مؤثر فى
ذلك وهكذا الحال لكل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه بل هى شرط
لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس
الى صاحبه

فصل فى ان الوجود وحده لا يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فان
غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا يتساوى النسبة اليه الوجود والعدم
فلا يكون فى ذاته بحسب ذاته موجودا فضلا عن انه لا يصلح لان يكون لوجود شئ اصلا لا لوجود ذاته
ولا وجود شئ اخر فكل ما هو سبب لشئ فلابد ان يكون لوجوده تاثير فى وجود ذلك الشئ فالوجود
صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن المهية لكان اولى بالتاثير لان المهية ليست شانها الا الامكان
والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للعدميات فى شئ كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى
بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذى نحن فيه ان الوجود
صالح للعلية مطلقا واما الثانى فلان وجوده الا اذا ... بما انه يكون ...

فى العدد فقط او هى متباينة فى المهية فان كان الاول فاستحال ان يكون وجود شئ علة لوجود شئ
اخر لان الاولية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانها متساوية الاقدام فى ذلك
وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر و وجود عرض و وجود الجوهر
ينقسم الى وجود الجسم و وجود غير الجسم و وجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد
التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا لان المعقول من الوجود امر بديهى و هذا الامر المعقول قدر مشترك
بين الوجودات والاختلافات انما يقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم
فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت مختلفة المهيات كانت مركبة من جنس
وفصل فيلزم ان وجود المعلول الاول مركبا فيلزم ان يصدر من العلة الواحدة اكثر من معلول
واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول التى يكفى ثبوتها ابطال مثل هذه الانظار الواهية
وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه مشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم و
التاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح
لها انما نفس الوجود او اتصاف المهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالمهية و هو
متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى ان المعلول بالذات ليس
الا الوجود واعترض الامام الرازى ههنا بان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت
علية صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة مهية من
المهيات وحقيقتها فى الوجود الفائض عليها من المبادى المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا
يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام
الفيض وان توقفت على شرط فالموقوف على ذلك الشرط وجود السخونة او مهيتها والاول باطل
لان ملاقاة الماء شرط للبرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاة شرطا لوجود
السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشئ كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول
السخونة عند ملاقاة الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب وجود المعلول
ويلزم من ذلك حصول كل شئ عند حصول كل شئ فلا اختصاص لشئ من الحوادث بشرط وعلة
وكل ذلك باطل بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون المهية هى الموقوفة على الشرط فهو يستلزم
المطلوب فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره
يستدعى سببا وعلة ولا محالة ينتهى الى واجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها
فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود مهية واحدة مقولة على
افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى فى شئ من الاشياء
لان وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز
ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تاثير شئ والمؤثر فى شئ لا بد وان يكون له اختصاص

حصول م

بالتاثير والامكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه فى حصول شئ لم يكن علة له فلم يكن وجود
البارى سببا لشئ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكر انا بينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود
السواد مثلا من حيث هو هو لذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود
يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا انتسبنا مهية الشئ الى وجوده فح يعرض له الامكان
وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو المهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود و
اما ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تاويله اقول ان هذا الفاضل و من
كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التاثير وعرض له حاجة
زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه وجودا
بل للمهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل
فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يعرفوا انه لولا الوجود فمن
اين ثبتت المهية حتى تتصف اولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد
بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وعلمت ايضا معنى الافتقار فى نفس الوجود
وانها افتقار الى وجود الجاعل من نفس المهيات الجاعلية وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى
ذكره فيما قبل فى معنى كون المهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما يقال فى
مباحث المهية ان عوارض المهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى اى من هذه الحيثية
ليست ثابتة لها لا انها لا يثبت للمهية فى الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها فى نفسها
مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التاويل وقد علمت من
طريقتنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه فصل فى انه لا يشترط
فى الفعل تقدم العدم عليه هذا المبحث كالذى فى الفصل السابق وان كان لائقا بان
يذكر فى مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا لمباحث التقدم والتاخر وما يتلوها فمعقول
ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تاكيد وتقوية فلنذكر عليه
براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس ممكنا دائما والثانى باطل
وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجبا لوجود لذاته
والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ان يكون
ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير
دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان
لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل
ان كان ازليا واجبا لثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام
فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان كان

الى واجب الوجود لكن تاثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التاثير فنقول
ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد
الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول
الممكنات فى الازل وههنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو
مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال بان امكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة اذ
امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه
مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتى للشئ لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام
امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا
ليس فى شئ هويته عين التجدد والحدوث بل فى مهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء
كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهى صرف الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث
امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود اذ الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها
لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشئ ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود
فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل
عليها الوجود البقائى برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تاثير
الفاعل فيه والاول مح لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له
والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الشئ يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا محال لان وجود
الاثر ينافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافى لا يكون
شرطا البتة فاذا لا الفعل فى كونه موجودا ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان
آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهى فى حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجة
الى المؤثر او لا يكون فعلى الاول اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها
باقية على امكانها استغنت عن المؤثر ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته
لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذواتها فهى دائما ممكنة الوجود
وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون لامكانها
امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك يفضى الى ممكنات متسلسلة لا نهاية
لها فثبت انها حال بقائها ممكنة ففى حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة
فان قيل الشئ اذا دخل فى الوجود فقد صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان يكون
من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود تحقق الاولوية
واذا تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجبا لمؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدى
الى عدمه وذلك محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان

تلك الاولوية مفتقرة الى الوجود سببا والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية
فلا يكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المعلول الى العلة اما ان يكون لانه موجود فى الحال او لانه
كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومح ان يكون العدم هو المقتضى لانه نفى محض لا حاجة له الى العلة
اصلا ومح ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية يعرض للوجود بعد
حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على
نعت المسبوقية بالعدم حالة ضرورية له لانه يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشئ فى نفسه
جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا
امر واجب لا يعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا بالعدم واجب والواجب غنى
عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تع صفات ولوازم سواء كانت
اضافية او سلبية كما هى على رأى الحكماء او حقيقية وجودية كما هى عند اكثر المتكلمين او احوالا او اعيانا
كما هى عند المعتزلة والصوفية وليس شئ منها واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب كثيرين ولانها
فهى ممكنة الثبوت فى ذاتها واجبة الثبوت نظرا الى ذات الاول تعالى فثبت ان التاثير لا يتوقف
على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن
نقول سبق العدم انما يجب فى الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت ان
ما هو ممكن الثبوت لما هو هو يجوز استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان معقولا متقررا
فلا يمكن دعوى الامتناع فيه فى بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل
وذلك مما لا يعود الى فايدة علمية ففى مثل هذه المسايل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات
والالفاظ برهان آخر لوازم المهيات معلولات لها وهى غير متاخرة عنها زمانا بل لوازم الوجود
ايضا غير منفكة عنها لانا لا نفرض زمانا الا والاربعة زوج والمثلث ذو الزوايا او النار حارة بل نزيد
على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنا للاحراق والا لم يعقب
سوء المزاج او تفرق الاتصال بل ههنا شئ لا نبالغ فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون
العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها فاذا ثبت
فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا يبطل جهة الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشئ حال اعتبار وجوده
من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب
من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفى زمانه والحدوث عبارة عن ترتب
هاتين الحالتين فلو نظرنا اليها واخذنا المهية من حيث لها هذه الحالة كانت المهية على كلتا
الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع
عن الحاجة فاذا ما لم يعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعنى وجوب الوجود فى
زمان الوجود ووجوب العدم فى زمان العدم فهى باعتبار ذاتها محتاج الى المؤثر فالحدوث من جهة

١٨٥

هو حدوث ما منع عن الاحتياج فعلم ان المحوج هو الامكان لا غير بل هنا آخر حجة الحاجة لابد
وان لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله ولا البقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث مع المؤثر
فهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم الخلف المذكور واما اذا كان الامكان حجة الاحتياج فهو
عند المؤثر لا يبقى كما كان فان الهيئة مع المؤثر قصية واجبة في نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر
هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان جهة الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها
واما افتقار نفس الوجودات المعلولية الى الجاعل فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد
اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه ومن معه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما ستعرفه ان
شاء الله ولما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
مح فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انا لو فرضنا قديمين موجودين لم يكن احتياج احدهما
الى الآخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الآخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار و
القصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن
ومنها ان البنا اذا وجد استغنى عن البنا والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب
عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغيره ذلك
واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود
مرة اخرى على ان ما ذكروه مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لانه
قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا
يكون احد الحادثين اولى بعلية الآخر من الآخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى
من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لماهي هي يقتضي التقدم بالذات
والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه ولما اشتبه بانه اذا كان الامران
متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الآخر فقد
من وجه ارتفاعهما واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين و
استمرارهما لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى
امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات
للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وهي
علتها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكره في مقامها **فصل** في ان حدوث كل حادث
زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم
بالزمان ولا ان يتأخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة
لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عنه
وجود تلك العلة ممكنا اذ ليس الحال بالذات لا يصير معلولا للشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين

الى استمراره ٣

ما يوجد مستدعيا العلة زمان اذا فرض ولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي
الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة ما دامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى ضميمة
وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلا
وتمام التقرير قد عرفته في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء
سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته
او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكون الطبائع
المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها
وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه
وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة التزموا
التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل فقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بحيث
يتقدم البعض منها على البعض والاول بط كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني فقالوا
اما ان يكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او يكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات
وهو مح وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء
الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق
في ذلك ان الحادث اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة النارية في مادة مائية فقد حصلت لعلة فذلك
الامر الحادث المادة مناسبة لم يكن ولابد هيهنا من حركة لتلك المادة توجب قربا بعد بعد كاستحالات
في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بحيث لتلك الصورة
ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما العلة المعدة
فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره
عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد
الوجود متشابك من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه ممتنع الا بعد زوال
سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى سفل لا ينتهي الى حد
من حدود المسافة الا ويصير في ذلك الانتهاء سببا لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في
تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك
الحركة لا قبل الانتهاء الى ذلك امتنع ان يوجب الثقل تحريكه من هنالك ولما تحرك الى الحد المذكور
صار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور من
الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد
البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بتوسط الحركة بتقريب العلل الى معلولاتها
ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلماء بنفسه ضوء سراج بيده فكلما

الحقيقة ٣

وطى بقدمه موضعًا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعد موضع فيطاه وهكذا
فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة
المقربة المبعدة هو المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية يكون سببًا المقرّب
اصلا لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها مقربًا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد
من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصد اخر جزئي الى ان يجاوز
ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو
القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية
واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات
هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في
نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فنازل سقوط الجسم الثقيل في
المثال الاول كطالب روحها النقل وكذا التتالات لضوء على وجه الارض كطالب روح نور السراج
وغيره والارادات الجزئية كتخصص روح الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع
الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل
فرد مرهون بوقت موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذلك الفيض
وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة
هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان تستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن
ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور
متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت
الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا ينقطع ولا تخرى قوامه ذی ٣
عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الابداعي الذي في
يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة
الى حد فاصل عن ميزها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم
الربوبية من الله مبداه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها

المرحلة الرابعة في القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي
المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج
والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل كائن حادث يسبقه مادة
كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل
عليها به وبالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبتجدد
الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ونحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله
قابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا البارى جل ثناؤه وفيه فصول **فصل** في معاني القوة
ان لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة يشبه ان يكون موضوعا اولا للمعنى الذي ولكنها م
في الحيوان الذي يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود و
يتبعه منه الضعف وكان لها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ و
لازما اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولم يصدر عنه الفعل
اذا لم يشأ وضده ذلك المعنى هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول
الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال
دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة الى ذلك
اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة
مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان
صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول
انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم
وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول
والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتاثيرا بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له
اسم القوة له اولا كان متعلقا بالفعل فههنا لما نقلوا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به
الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانها ان
يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر
ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه
اذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل
واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى
وان كان هنا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعني
الوجوب والامكان كما ستطلع في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال

فهو احد الانواع من الكيفية وسياتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها
انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان
القوة قد يقال لمبدأ التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان
الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهتي تركيب
والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع وفي المركب ايضا فضلا عن البسيط
اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل بمجرد اللزوم على جهة الفعلية
المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظروا
في لوازم الماهيات ووجدت فيها قابلا وفاعلا بمعنى اخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا لا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالجزم
حاصل بلا شبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ الثبوت صفة
او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دامت ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن
متغيرا فعلمنا ان مبدأ تغيره لابد ان يكون غيره وبهذا يثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل
قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون وكل واحد ينقسم اقساما وقوة المنفعل ايضا قد يكون
في الاجسام وقد يكون في الارواح وكل منهما قد يكون مهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل
الشكل ولا يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمع وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء
المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير
متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان يكون محدودة على امر واحد
وقد يكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على جميع الامور
كالقوة الالهية انه على كل شيء قدير وضابطة القول في القبيلين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا
كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب
جل ذكره لما كان في غاية تاكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته
فيما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي
لتعريها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للحصول كانت فيها قوة قبول
سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم لسنا نقول فيها استعداد كل شيء اذ
الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى
في ذاتها المطلق للصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة
الفاعلة فهو ان نقول من راس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين
ينقسمان على قسمين اخريين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا
التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور و

ذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كان
صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل طبيعة المبردة التي في الافيون والمسخنة
في الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها
افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي تصدر
عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة
التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات
الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولا على هذه الاقسام الاربعة
قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر
والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في مباحث المادة
والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه
في مباحث الكيفيات والذي يجب ان يعلم ههنا فهو ان علمنا ان القوة الفاعلة قد يكون محدودة
نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على
ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر يخصصها بواحد شخصي من نوع دون
غيره اسباب خارجة فاذا وجدت لذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت
القوة عليه باقية كان بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله
بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها يعدم مع عدمه
الفعل وهذا كما ان المعقول المعقول اذا تناول شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا
تناول شخصا مستندا الى الجانب مشارا اليه فانه يبطل اذا اعدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى
الامكان نسبة التمام الى النقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل
المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل
ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان يكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك فقال في
الهيات الشفاء القايل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في
جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في
اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى واعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله ليس عندي
هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدا التغير
مبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدأيته او لم تكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان
كملت جهات مؤثريته ومبدأيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر وصح
قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من [illegible] المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي

وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية
المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل ومعه ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل
هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة بنا الى التشنيع
عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى قوله هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي هي تقابل الفعل
وتصحبه الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف به
من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع
الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التي يعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن
بحسب كونها مجردة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود و
المبدا ايضا مشترك بين مبدا امكان الشيء ومبدا فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها
مبدا امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدا فعلية الانسان والا لزم ان يكون القوة
بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع التباين والقوم معترف بان مبدا التغير متى لم يكمل
لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام
وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا انما هو واحد فما كان مبدا لصحة
الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدا للفعل بخصوصه فمبدا
القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدا الفعل والوجود على البت والوجوب شيء اخر مغاير
له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون الا مع الفعل
ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدا التغير يعلم ان مثل هذا المبدا بحسب هذا المفهوم يلزم ان
يكون منحصرا للعدم والامكان بالقياس الى ما هو مبدا له لان مبدا الامر اللازم له لا ينبغي ان يقال
فيه انه مبدا التغير في شيء اخر وسنزيدك ايضاحا **فصل** في ايضاح القول بان
كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى يجب معها الفعل ومتى لا يجب
ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها والقوة
الفعلية قد يسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشية سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف
او لا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا لما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم
الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسروا القادر بما يمكن ان
يصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا كالقدرة التي توجد
في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم بعد فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر
عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشية سواء كانت المشية لازمة لذاته او غير لازم فهو عنده قادر
مختار صادق عليه انه ان شاء فعل ولو لم يشا لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال وصدق الشرطية
غير متوقفة على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون مثل الاستثنائي [illegible]

تحقيق القدرة [illegible]

القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى
كعلم جديد او وجود قابل وصلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه واله كحاجته الى القلم
وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة المنشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الادهم
الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ
او في غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الداعي غير الاراده فان الفاعل بالارادة
قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور
مجرد علمه بنظام الفعل والجود لا غير من الامور الزايدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند الحكماء
المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون مجعوله عين
هويته مجهوله كما ان علمه بذاته الجاعله عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين فكونه نورا عندهم
ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه ثم ومجعولاته بالذات هي الانوار
القاهره والمدبره العقليه والنفسيه وبواسطتها الانوار العرضيه ومواضع الشعور المستمره وغير
المستمره الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في كتبهم
وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه فاعل يفعل بالمشية والداعي العلم
سواء كان العلم سابقا عنه او لازما لذاته زايدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل
بالجبر وهو ايضا ثلث اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى
وطبعه من غير عايق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبعه المقسور على خلاف ما يقتضيه
حين هو مخلى ونفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل
باستخدام القوة القاهرة عليها وفيما بشانها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى
الحيوانيه والنباتيه فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم
والتنمية والتوليد وغيرها لمكان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر
المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضيه اياها المقومه لوجودها فما فاعليتها نوع آخر
مخالف للطبيعي والقسري ومخالف للارادي من انا ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت
البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضا الى البدن فاذا
الى النفس فتسمها اختيارية واذا نسبتها الى البدن او القوى الآلية فتسمها تسخيرية اذ لا اختيار للبدن
وقواه الطبيعيه وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا
بالاختيار المحض الا البارى جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين
فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي
هي مبادي الحركات والانفعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي يقارن النطق

لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود
منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لا محالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد يكون
نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل فانه
يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نفسانيتين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة
عقلية الانسان واللاانسان ويكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم اللذة والالم وان يتخيل الحلو
والمر وبتصور الشئ وضده فهي كلها في انها قوة على الشئ وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى
تامة الفاعليه الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او راى فكرى او شوق ينبعث عن تخيل
حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لا بد من داع ينبعث منها ارادة جازمة غير مايلة عن نهج المراد وهي
التي يسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك
القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان
المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعله التي في غير ذوات النطق والتخيل فهو
ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة
المنفعله فوجب هنالك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعاليه ايضا التي يجب اذا لاقت القوة الفاعله
ان يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعاليه التامة لانها ايضا كالفاعلة قد يكون تامة وقد
يكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير
رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها يحتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى
يصير بالفعل رجليه احداها المحركة اياها الى الصبوية وثانيتها المحركة اياها الى حد الرجلية
بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانها يكفيها ان تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط وابعد
من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات التي
دونه كما سيجئ اثباته في موضعه ان شاء الله

فصل في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

وهو ان القوة الفعلية قد يكون مبدأ الوجود وقد يكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون
بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل
هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخرج من تجدد وتغير عما كان اولا فهو كالاله المتبدله ولذلك هو
محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زايل وان سلك الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد
العدم بالكلية عن الشئ ويزيل النقص والشر اصلا وهو البارى جل ذكره لان فعله افاضة الخير و
افادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او بشرط الوصف او
في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما
القوى التي هي مبادى الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد و
تخليتها عن بعض الاضداد ليقبل غيرها بعد فراغها او تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الافاضة والايجاد

فصل في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستقف في مباحث العلة والمعلول ان العلة
قد يكون علة بالعرض فاعلم ههنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا هو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب
للاولاد والزارع للمزروع والباني للابنية فليست هي عللا معطية لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات
من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار
اليه افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون
افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان الجمهور ما يسمونه فاعلا
ليس الا مباشر الحركات ومبدأ التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجود
فهو الحق عز اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع
وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي يحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها
استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة
تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما صارت
صورة جوهرية للنفس ويبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما يحصل
من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة او غضب او رأي ثم يتبعها غاية هي لغايته ولم
يكن بقصد ولا بتوجيه الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الافاعيل في النفس بل تكرر الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر خارج عنها ليس من قبيلها لانها معدات
والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكة العدل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم
ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد
ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي
يكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم
معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل** في انه هل يجب سبق
العدم على الفعل في كل فاعلية ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا
بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان
فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو معنى مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية اعني
مقولة ان يفعل وهو التأثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود
واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في
مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا
الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له
ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان امكانه امكان وجود امر حادث متجدد كما سيأتي
واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم

بقوله

وبعضها يحصل بالصناعة م

الفعل م

بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول وجود
تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه وليس تعلق المعلول الحادث بغيره من جهة حدوثه
لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا
الوجود من ضرورياته انه بعد العدم والضروري غير معلل فاذن تعلق الحادث بعلته انما هو
من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف بجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود
غيره يتم به وجوده فوجود علته هي تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام
الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا للدور والتسلسل
وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا وكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه
كان ضروريا لها ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة بهوياتها لكانت موجودة دائما لكنها
لما تم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات يعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها
على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام وههنا حكم ايضا
الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقيل اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني
او غير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم
انفكاكه عنه **فصل** فان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه
ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان
كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة
قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس
المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل
منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة
الافعال المتخالفة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجمع
والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة
والسكون فاعلم انهما يشبهان القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا
يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من
كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا
فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته وهذا من شأنه ان يتقوم ويتحصل بأي
شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة انه مركب من شيئين
بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع
انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج عن حاله

وله من حيث هو بالفعل سبق
ذاتي على ما له من حيث بالقوة م

الى حاله اصلا يجب ان يكون اما بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات
كلها كما تبرهن عليه والذى هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج
الى الفعل ممتنع من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او
دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فان لا مقولة الا وفيها خروج من قوة
الى فعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى
بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث
التدريجى او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات
صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الان والان عبارة عن طرف
الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف
الى الحركة فقد اخذ الشئ في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذلك اذا قلنا يسيرا يسيرا او
بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذى لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء
ان تصورات هذه الامور اعنى الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها
بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والان فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن
الجايز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والان اللذين احدهما
مقدارها والاخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور
التى هى ظاهرة الانية خفية الماهية وح لا يلزم الدور وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات و
استحسنه الامام الرازى في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لاشتماله
على دور خفى اذ لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد متدرج الحصول ولذلك قال
الشيخ في الشفا جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك
سلكا اخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشئ فان
حصوله كمال له لذلك فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق ساير الكمالات من حيث انه لا حقيقة
لها الا التادى الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احدهما انه لا بد هناك
من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانما
بقى منه شئ بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد
بقى منه شئ بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون الذى
هو المقصود منها بالحركة حاصلا بالفعل واما ساير الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين
الخاصيتين فان الشئ اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هى
هى لا يوجب ان يقتضى وليستعقبه شيئا واذا حضر حصولها لا يبقى منه شئ بالقوة فاذا عرفت
هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول

في ذلك المكان والثانى امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله
يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المط متقدم لا محالة على حصول المط
والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال اول للشئ الذى بالقوة
لكن لا من كل وجه فان الحركة لا يكون كمالا في جسميته وانما هى كمال له من الجهة التى هو باعتبارها
كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس واما افلاطون الالهى فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اى كون الشئ بحيث لا
يكون حاله في ان مساويا لحاله قبل ذلك الان وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف
الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا اقرب مما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حالها في صنف من
الصفات في كل ان مغايرة لحالها قبل ذلك الان وبعده ويمكن توجيه كلاهما بما يدل على تمام
التعريف من اخذ التدريج الاتصالى فيه فان الشئ اذا كان حاله في كل حين فرض مخالفا لحاله
في حين اخر قبله او بعده وكانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة
والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية و
المقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال
فليس شئ منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفا ان الحركة
قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل
ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شئ قد بطل وشئ مستانف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ
كانت يوجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية
هو نفسه غيرية ولهذا ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس
كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة ولا اخلق ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة
بها فان من الامور ما هو كذلك وليس بحركة كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة
واحدة مساواة الامر القياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها
الى الشئ في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل ان له اين اخر والمستحيل في كل ان له كيف اخر وهذه
رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق الحال ولا حاجتنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم
يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه اقول اما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورى
من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هى مفيدة الغيرية فليس بذلك اذ الحركة نفس التجدد والخروج
من حالة الى غيرها لا ما به يتجدد الشئ ويخرج بل نفس خروج الشئ من حالة نفس غيريته لها في التحقق
والثبوت وان تغايرا في المفهوم وكذلك كان في الرسوم واما الذى نقل عن قوم وزيفه وهو انها
طبيعة غير محدودة فيستعمل في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في
كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات العرضية عقلا

وحكى قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية وشرح عيون الحكمة ان لى فى خروج الشىء من القوة الى الفعل على التدريج تشكيكا مع اشتهاره بين الحكماء عليه فان الشىء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شىء فيه فانه ان لم يحدث فيه شىء مما كان معدوما ولم يزل عنه شىء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله فى ذلك الآن كما له قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشىء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شىء فيه او زوال الشىء عنه فلنفرض انه حدث فيه شىء فذلك الشىء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذى حدث اما ان يكون فى ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد فى عدمه لا فى ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخ اما ان يكون قد بقى منه شىء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشىء قد حصل بتمامه فى اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقى منه شىء بالقوة فذلك الشىء الذى بقى اما ان يكون عين الذى وجد وهو محال لاستحالة ان يكون شىء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذى حصل والا فقد حصل بتمامه والذى لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شىء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشىء الاحدى الذات يمتنع ان يكون حصوله الا دفعة بل الشىء الذى له اجزاء كثيرة يمكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل فى حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم هذا ما عندى فى هذا الموضع هذا كلامه واقول ان بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا اياها عمن سبقه من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفى وجود الحركة بمعنى القطع وهى غير موجودة فى الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولا حادثا وجمهور المتاخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكمة الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالى حيث قال ان النافين للحركة بمعنى القطع قايلون بان التوسط المذكور يرتسم فى الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشىء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان فى الاعيان او فى الاوهام وهذا القياس المغالطى لو صح لكان حجة ناهضة هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا او لا لان ذم خلف وقد اجتمعت الادلة على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سبق فى مباحث الجوهر وخروج الجسم من اين الى اين آخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجى منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية غير متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة وهو من الضروريات التى لا يمكن انكارها فالحرى قلع اساس الاشكال وتخريب بنائه ما فيه من المغالطة وذلك غير متعسر على من وفق له بل ميسر لمن خلق له فان وجود الشىء بتمامه فى الآن غير وجوده فى الزمان اذ قد يكون للشىء وجود فى الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه فى الآن بل

وجود نهاية منه ونهاية الشىء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه وصدق الشىء لا يا بى ذلك اصلا كالحركة والزمان وما يجرى مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التى يوجد كل جزء منها بحيالها مع عدم غيره فالتدريج فى الحدوث لا ينافى وجود الشىء الممتد الواحد بتمامه فى مجموع الزمان الذى هو امر متصل واحد مخصوص فى نفسه بل انما ينافى وجوده بتمامه او وجود بعض منه فى الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آنى يوجد هو او جزء منه فى ذلك الآن وهذا الغلط انما نشاء من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشىء ونهايته وقد يطلق على الآن الذى يوجد فيه الشىء الدفعى الحدوث المستمر لذات اولا والحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس له آن اول للحدوث ولا جزء منها لان جزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بان هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ فى النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة فى الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شىء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فلنبين قيود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كانتقال من متى الى متى ومن فعل الى فعل ومن انفعال الى انفعال اذ تلك الاحوال غير قارة فالانتقال منها ليس حركة كما ان التلبس بها ليس بسكون وقوله فى الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة ولا عن تبدل الهيولى الاولى فى صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة فى استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال فى الحركة فى الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعم ومادته وقوله يسيرا يسيرا يخرج تبدلا لا يكون كذلك فى الجسم وتبدل الهيولى فى الصورة الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف الحق الذى فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شىء احتراز عن تبدل الجسم فى ضوئه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل فى حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شىء والمراد بالسببية المعبر عنها بالباء العرضية الذاتية احترازا عن تبدل الحال قارة تدريجية لا يكون الوصول اليها مترتبا عليه اوليا او ذاتيا كما ستعلم فى مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد يكون ذاتية وقد يكون عرضية وتبدل المريض عن الحد الانتقال من جهة الى جهة اخرى من اضافة الى اضافة فان كل منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل فى غيرهما وانما عمم فى الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كما لا تدوم من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجى صالح لان يصل اليه وضاع لا يكون شىء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ايضا ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال اول من قوة الى فعل وفى الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس

اوليزوال الشىء عنه

صورها م

احوال م

اوماهيته الجنس بل كسبة الالفاظ المرادفة فايّاً ما اذ هاتان اللفظتان والحركة وصفت اولا باستبدال
الشيء في المكان ثم نقلنا الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة
على الاتصال والسكون هو ان تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على
هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها **فصل** في تحقيق القول في
نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفا الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من
المبدا الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد
بتمامها واذا وجد فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك
يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في
الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في
الخيال فح يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود
حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود
قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث كل
حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة له موجودة مستمرة ما دام كون الشيء
متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بلى قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا
لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة
وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو آن لانه يصح
ان يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقال من ان كل
حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها فيه على سبيل وجود
الامور في الماضي وكان بيانها يوجب فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن
من الماضي كان حاضرا فيه ولا كذلك هنا وان عنى به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على
معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق
للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا
الزمان بواسطة هذا كلامه وفيه موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل جهة نحو
خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ
في باب المضاف وانها موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حدها على اشياء كثيرة فيه ولا يعني بوجود
الشيء الا ذلك ومن هذا القبيل مهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب
ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم الى السنين والشهور و
الايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف
يكون محلا للموجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول

ان الحركة وصف الجسم والجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في
الآن ولو كان ذلك المعنى نعت الجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة
انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر
لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة
وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة آنا فآنا
كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال في
الحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه
لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محة وكذلك حكم القابل للشيء الثالث ان نفي
وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان مراده هو
نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات لا غير المتجددة
ويرشد الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما بما حيث فيه الحصول بالقيام اعني قرار الذات
وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الآخره فان
ما في الذهن منها وان كانت بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في
الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما نص
عليه عبارة الشيخ وههنا مناقض لما قال في الشفا في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه
العبارة واما الزمان فان جميع ما قيل في امر عدمه فانه لا وجود له فهو مبني على انه لا وجود له
في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له في آن حاصلا ونحن
نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود
المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق قولنا
نقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان لحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان
هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان فالاثبات
دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه بسبب التوهم
فانه وان لم نتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات
منها ما هي محققة الوجود محصلته ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون
اضعف وجودا من الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض
نفسه في كتاب واحد واظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من
الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان
ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي ومنا
اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي

كليات اى معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي
الحصول في حد معين وفي المعلوم آن ولهذا ذهب جمع ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود
من المسافات متتالية فيلزم تتالى الانات وتشافع الحدود وهو بط كيف ولو كان كذلك لم
يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اوليا بل هو الكمال الثانى لان الحركة هو السلوك الى
الحصول في حد معين والطلب له لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء غيره فذلك الشيء بعينه
والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام بالقياس الى
الحصولات الانية والزمانية التى يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع
ووحدة المسافة ووحدة الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما
مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر وان كان فيها ضرب من
الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها
الى معنى القطع المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس من ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة
من امور كل واحد منها غير منقسم او ليس كذلك والاول بط كما بين في مباحث الجسم والمقادير
والثانى اى كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء الفرضية منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة
فلا بحث بوجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذلك الذي يحصل بعده
انقضائه مقارناله ايض امر غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة هف وان كان
منقسما كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا
هف اقول هذه الشبهة من الامام الرازى وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا في
الغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقا اعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق
نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق
وبعضها لاحق وهكذا الى ما بلغ حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان
الاتصال بين الماضى من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الزمان
والحركة من الامور الضعيفة الوجود التى وجودها يشابك عدمها وفعليتها تقارن قوتها وحدوثها
عين زوالها فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال
شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وهذا النحو ايضا ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات
ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف
عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك

فصل في اثبات المحرك الاول

اعلم انه قد عرفت حد الحركة فهي فعل وكمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك
بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابل السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها
[illegible] امكانية لا [illegible] قابل ولكونها حادثة بالحدوث لابد لها من فاعل ولابد من ان يكون

اصلاح

والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون هو نفسه من
والمتحرك لا يتحرك من نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هي بالقوة وهنا نحو المسخن لا يسخن نفسه بل لابد ان يكون سخونته بالقوة
فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لابد وان يكون بالفعل فيما يحرك الشيء اليه اعنى الكمال الوجودي الذي
يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة لا بالقوة اذ ليست الحركة كالماهية بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة
ستعلم بها وهي انه لابد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة وهو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم
لا فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة
المباشر لها لابد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودى متجدد الذات لادى ذلك الى
التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الامر ان شاء الله فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه الجهة
او اما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات [illegible] الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا للدور
اما التسلسل كما ان جهات القوة يجب
امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة
لان القوة تحصلت فيه بالفعل وبه
يمتاز عن العدم المطلق فثبت ان
الوجود طرفين احدهما الحق الاول
والوجود البحت جل ذكره والاخر الهيولى
الاولى والاول خير محض وهو قوي
لاخيرية فيه الا بالعرض بخلاف العدم
فانه شر محض ثم من ههنا ظهر ان
الجسم المركب من هيولى وصورة لا
الجسم فيه قوة الحركة

~~بل اعتبرت بنسبتها الى ملتها فهي قوة قريبة من الفعل الذي الفعل هو موجوديتها اعنى تقيدها~~
~~بالوجود كالهيولى التي تصورت بالصورة وصارت [illegible] الحركة~~ وله صورة جسمية
اعنى الاتصال الجوهري وهو اشياء بالفعل ففيه كثرة اشارة كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون
جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجد في وجه الارض من له علم بذلك

فصل

في دفع شكوك وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك لان الموروث من الحكماء في اثبات هذا
المرام حججا متكثرة الاول لو كان الشيء متحركا لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات
وفساد التالى يستلزم فساد المقدم الثانى لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت
ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او حالة
ملائمة او لا يكون فعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجرى مجراه فلا يكون متحركا
ولا ايض حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب آخر فاما ان يتحرك الى كل الجوانب وذلك محال
او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص
فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المتقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل
فالمتحرك اذا تحرك لم يخ اما بان يحرك لا او بان يحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى
الثانى فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا
هف السادس من ان نسبة المتحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل
بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب مباحث المشرقيه
معترضا على الثلث الاول اليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة
في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قلتموه
فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضى الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فيتجدد اجزاء الحركة
لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم
والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط
فنقول فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى
يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها ومع
لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا
وهذا هو الحجة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة
فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى ما مقداره فهو الابعاد الثلاثة
ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان
على انها امر واحد في الاجسام كلها فان الثلاث الصورة الجسمية [illegible] يمكن ان يكون عبارة عن

١٩٧

لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية

نفس القابلية بل تلك الصورة عبارة عن مهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية
امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا
الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا
ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست
علة الحركة فلم لا يجوز ان علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل
للابعاد امر بديهي لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات
الخاصة اذ نعلم ان الحركات والاوضاع والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان
الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع اعني
نسبة اجزاء الشي بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه
الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا غير وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي
ايض لكن الحجة في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة
لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لوازم المهية بل لازم الوجود للشي يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه
امرا واحدا له وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف
الصفات فلو كان شي منها من لوازم المهية المشتركة لكان كل موصوف متفقا في الكل اذ لازم المهية
لازم بجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة
بين انواع الاجسام واجناسها في موضعه كما سياتي ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة
مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشا اللزوم جهة الاشتراك لا
جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما
يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة وانا
وان كانت الاجسام متخالفة المهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام
مبادي الحركات والاثار المتفننة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لانها محض القوة والاستعداد
وليست هي ايض مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون
علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصيص المادة الا بصورة سابقة عليها
وستعلم ان الفعل قدم من القوة بحسب اصناف التقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون و
الفساد فيكون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان
لجسميته مع انه يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايض لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا
وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما
لجسميته وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية
الفلك لقبول الخرق والفساد او بانها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما

يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فليكن الحركة ايض كذلك وان قيل ان تلك الملا
لما حلت في الجسميه وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية
لتلك الاشكال والمقادير والجسميه ايض حصلت الملازمة بين الجسميه وتلك الامور فعلى هذا
نقول لم لا يجوز ان لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة
مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فمبناء على
الغفلة من احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن
وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة
الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها لا ان الجسميه فيها
او في غيرها مقتضية للفلكية او النارية او المائية وبالجملة الخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع
كما سياتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة و
ساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة وبالمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها
دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدأ الاثار المختصة
ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل
ان الحجة المذكورة لا بد لها على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومتى تعذر
ذلك لم يكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي هي
قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وتبين
صحة ان يكون كافيا في اثبات لط وهو الطريقة الخاصة وليكن البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه
ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف
جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي والايجاب
بلا مرية واما النقض بلوازم المهيات فغير وارد اذ منشا الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك
لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي فصل
في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحركات ما يحرك بالذات ومنه
ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنها ما يحرك على سبيل المباشرة وان بعد صفة
الحركة ومنها ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان الذات المحركة لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا
منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق والمعلم اذا حرك
المتعلم ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يحرك متحركات معا الى غير النهاية وبيان ذلك
اما اولا فان المحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل
يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك اخير وتحركه محرك هو ايضا متحرك فحق ان يتحرك الا بعد
ان يحركه محرك اخر فالمتوسط من هذه الثلثة له نسبتان وليس بينهما هذه الخاصية وهو

بحرك ويتحرك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهيه فانه لا يصح الحركة ما دام حكمها حكم
الواسطه فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى
الفعل والموجد ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا ابداته فالمحرك الذي لا
يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدا القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية لو تمه
بها وخير تتوجه اليه ومعشوق ومعلوم ان كل قوة في جسم تحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك
الذي لا يتحرك لا يصح ان يكون قوة جسمانيه وقد علمت اثبات ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة
مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زايدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة
نفسانيه متعلقه وعلى التقديرين لابد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا يكون مفارقة عنه
بالكليه فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية غير مخالط للاجسام وجب ان يكون
المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا في التحريك
فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكيه **فصل**

في ان المبدا القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة

فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق
اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه
وهو المط واما الثالث فتلك القوة في المفارق اما ان نفسها توجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه
في المفارق وقد مر وان كان على سبيل ارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية
فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيفما تفق لم يستمر اوضاع العالم سيما الافلاك على
هذا النظام الدايم والاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلمه ليست بدايمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعيه
اكثريه او دايمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة نحو اغراض كلية
فليست اذن باتفاقيه فبقي ان يكون بخاصية فيه وتكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة و
هي القوة والطبيعة وهي التي بسببها تطلب الجسم بالحركة كما لاتها الثانيه من احيازها واشكالها
وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانيه ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة
غريبة كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال
المبدا الغريب والقاسر الى حالاتها الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته
والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء
بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق ومن هاهنا ايضا يعلم ان
النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاتها الى الحاصلة الاصليه لاستحالة اعادة المعدوم

فصل في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة تحملها كل ما لم يكن يسبقه
قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كاين بعد ما لم يكن بعدية لا تجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك

لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما
فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده
لا الى امر خارج عنه فاذن لامكانه وجود حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن وهذا الامكان
عرض في الخارج ليس من الامور الفعلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو
امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس
الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك
لكان واجب الوجود بذاته لامتناع الامكان وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس لامكان الوجود
مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكان
المخصوص حتى يكون مضافا مشهورا لا حقيقيا فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان
وجود كذا والجوهر لا يتقوم به العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان
قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه
العدم فهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي
يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقته المادة والمادة هي سبب من اسباب
الحدوث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان الهيولى للكاين والفاسد واحد والا لكان
يلزم حيث الهيولى راسا وهذا مح لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة يسبقها امكان الوجود فيكون
لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا مح الا على وجه سيقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة
على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى
ما لا نهاية له لان متى فرض كذلك يلزم ان يسبق لامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان
الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر سبقا زمانيا الى لا
نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد امكان الصورة
هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان يوجد لا على
فانها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذ اعقلت تلك
الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا اخضر الذهن
واحضر قدرها بعده من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحة الدار صفة الدار فاذا اعقل وعقل
ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا
الى المعدوم فان حد المضاف كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل ان سعة
الحوض وصحة الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه
وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي هو ما يكون بالقياس
الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا الى المادة بعيد

الاشيا يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسميه والثانية كالنفوس لا لبس وجودها فى المادة ولكن مع المادة كما ستعلم فى علم النفس فالمادة هى المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد يكفيه اقل مرجح يخرج الشى عن الحد المشترك بين الوجود والعدم فتبين لك ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير اذ المادة يحتاج اليها الوجهين احدهما لان يتقوم بها الوجود عينا وهذا ليس للنفس النطقية والثانى لان يرجح وجود الشى على عدمه والمحتاج اليها المادة فى النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لانها محل امكان الوجود ولترجح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فبان فى بعض الصور انها يوجد فيها فيحتاج اليها المعنيين احدها الحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق فى هذا المعنى وحل الشبهة فى سبيله المادة للنفس مما سنذكره فى باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل انما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة مهيته كلية لم يجد نسبتها الى الوجود بالامكان كما مر

فصل فى ان الفعل مقدم على القوة

ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا اذ مذهب اكثر الناس وعلمهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل والانظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن قبل وجوده وليس الامر كذلك وحكى فى الشفا ان اقواما زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا فى هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل الهيولى وجودا قبل الصوره ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او لداع دعاه اليه كما ظنه بعض القدماء فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها البارى فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشيا كانت فى الازل يتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها البارى طبيعتها فاخرجها من لانظام الى نظام ومنهم من قال ان العمه هو الظلمة او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذى يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل الفعل كما فى البزور والنطف وفى جميع ما يصنع فنقول ان الحال فى الامور الجزئيه من الكائنات الفاسدة كالحال فى الحى والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر يقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشى فان ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان فى الوجود اشيا ما بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول الفعاله ثم القوة يحتاج الى ما يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهى لا محالة الى موجود بالفعل ليس بحادث ... فان الفعل يتصور بذاته والقوة تحتاج تصورها الى

الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير فى كل شى فانما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك ما بالقوة والشى لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شى من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب فى غيره عدما كالظلم فالقوة كان لها فى ضربا من الكون يتقوم مهيتها بالوجود اذ الوجود كما علمت متقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هى قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما اومانا اليه

وهم وازالة فان قلت ان القوة فى بعض المواضع خير من الفعل والفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذى بازائها والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهى شر كما ان الفعل الذى بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدى الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يؤدى وجوده الى عدم شى اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية على الشرية جهة ترجع الى الفعل كما ان جهة الشرية فى فعل الشر راجعة الى القوة

فصل فى تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره

لما علمت ان الحركة حالة متبالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجى فطعى لا وجود له على وصف الحصول والجمعيه الا فى الوهم يجب ان يكون شى ثابت موجود يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشى اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقى ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول محال اذ الذى يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام وكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طارئ على الشى المتحرك ويجب ان يكون فى الشى الذى يطرؤ له شى معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق برى من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشى بالمعنى النسبى لا ما به يتحرك الشى فلا يصح ان يكون صورة

لوجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو انقص وجوداً منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم
بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعاً خاصاً
والثالث لان الحركة لا توجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل لا يتنوع امراً بالفعل والرابع
ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة
فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض الجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام
ونستمع كلاماً فيه تنوير القلب **فصل** في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة
لما كانت تحركية الشيء لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علته القريبة امراً غير ثابت
الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً فالفاعل
المزاول لها امر يكون الحركة لازمة لها في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجودها
فلها هوية غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجوداً وكل ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي
فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من
العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية
متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر
يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت
وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت الماهية وبهذا يفترق
عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع
الجواهر الجسمانية وساير اعراضها فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من
ان موضوع الحركة لا بد وان يكون امراً ثابت الذات صحيح اذا عني بموضوع الحركة موضوعها
بحسب المهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له بحسب ذاته ومهيته غير متجددة
او عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضاً
فيه من ان موضوع مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوع
والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها مركب في الخارج من
امر يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركاً الا
كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وان كان التحليل
كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اى ما بالقوة
عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين
فعليتها القوة على ذلك الشيء فكذلك الحكم بثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام
فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد
كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف

العروض بحسب

فللهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان
الفعل متقدم على القوة وتلك الهيولى ايضاً مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها لا
بالاستعداد وهكذا التقدم الصورة على المادة ذاتاً وتاخر هويتها الشخصية عنها زماناً فلكل منهما
تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما
ولتشابه الصورة في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل
هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال لا
بان يكون امور متتالية متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات
الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او
ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة
المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضاً لا بد من
انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما يحرك الجسم باستخدام
الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة
الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة
للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والالات جعلت طبيعة
اياها لانها منبعثة من النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نتيقن بالوجدان فضلاً
عن البرهان ان الامر الممل للجسم والصارف له من مكان الى مكان او من حالة الى حالة
لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية
بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ
اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضاً على ان كل ما يقبل الميل من
خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان المزاول للحركة مطلقاً لا يكون الا طبيعة وقد
علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه
الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره
معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان يكون علة الحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير
لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال
اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد
الدواعي الباعثة لها على الحركة واقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الا
وتغيرها في الاخر لا محالة ينتهي لا محالة الى الطبيعة لما قد علمت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت
ان النفس لا يكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة
لها فتجدد ما هي مبدأ له يتسبب على تجددها الشيء فان قيل انهم صححوا استناد المتغير كالحركة الى

المتغير

الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتين احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص من هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال انما نشات حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والافضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من راجع الى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولاحظ انهما جميعا متاخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في نحو وجودهما معا بامر ثابت عايد من راس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا قياس ما ذكر في البرهان المنتهي بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على وفق مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليسا امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهو الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجيء واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت ان لا هوية لها الا التجدد او تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي بها التجدد

فصل في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد اخر يكون علة تجدده فالكلام عايد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل والدور او الى التغير في ذات المبدا الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا

على م

لا مركبا تخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقية مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثباته نحو ثبات تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفايض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شيء نحوا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والتي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرته بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم بما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدا الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدا الفعال بانضمام الصورة ابداعا ومن انها قوة وامكان يستتبع بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه

فصل في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة كالثالث ان المقولة جنسها والرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فلان المتسود لا يتحرك من ذات السواد ويشتد فان ذات السواد ان تعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زايدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذاته السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فلم يشتد بل عدم وحدث سواد اخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فله في كل ان نوع اخر او صنف اخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان يداخله او ينضم اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوعا بل محلها هو الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان المتسود يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون المتحرك موضوع

بقيت م

فى كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع
الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق فى الحقيقة واحد وهو طرف خفى والبياض كذلك
والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن
انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول فى
الحركة المقدارية اقول فيه وممّا لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولستاد رى ان
حدا من حدود السواد سواد عنده والبواقى كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود نوع
بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سوادا فاى شى كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك
فى السواد المتقارب فى كل آن مقدارا اخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها فى زمان والا لم يكن الحركة
فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالى الآنات قال والذى وجدنا فى التعليقات جوابا من ذلك من ان
تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التى لم يكن لها وجود فى الخارج لم يكن لحركة الجسم فى كيفية
واحدة وجود فى الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون ممكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل
وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد فى غير آن وهى متتالية لا يتخللها زمان
لزم ما ذكرنا والتى هذه اشارتها كيف يقال ان وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعى حلا صحيحا
ولاشفى من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد
فى اثناء الحركة امر وحدانى متوسط بين الحدود وهو للمستمر وله فرد زمانى متصل ينطبق
على زمان الحركة ولها افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود قد علمت انه متقدم
على الماهية فههنا مطلق السواد موجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه
فى كل آن نوعا اخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد فى ذلك بل هذا الوجود
للسواد اقوى من الوجودات الآنية بحيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان
اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعانى الموجودة فى النبات والموجود
فيه التى كل منها يوجد على حدة فى موضع اخر وهكذا حكم السواد الشديد من السواد يوجد فيه كل ما يوجد
فى السوادات الضعيفة من المعانى بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل
ههنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذى اعتمد عليه فى هذا المقام ان للسواد فى اشتداده
تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمانا قليلا لا يدرك بالحس بقاؤه لصغره نهاية فيظن
ان له فى كل آن فردا اخر وهكذا فى الكم وبالجملة لابد عنده من القول بنفى الحركة بالحقيقة فى هاتين
المقولتين اقول وهذا انما قاله فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة فى
الاين وفى الوضع ايضا الان يرتكب فيه وجود الطفرة التى يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا
فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثانى فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شى موضوعا
لعارض لم يجز كونه واسطة فى العروض لان معنى كونه واسطة معه واحد وهو كون طبيعة المطلقة

باعتبار وحدة ما اى وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر فى الحركة المقدارية واما القسم
الثالث وهو كون المقولة جنسا لها فقد ذهب اليه بعض فزعموا بان الاين منه قار ومنه غير قار
وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة وفى الكم منه قار ومنه سيال و
هو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر
المتجدد كما ان السكون قرار الشى لا الشى القار لكن ههنا شى وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد
السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هى من العوارض التحليلية و
العوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام فى نسبة السكون الى
الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب و
ان الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زايد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء
اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيالية داخلة فى
ماهية السيال فيكون فى ماهية مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه
كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليها ان البياض داخل فى حقيقة
الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا
به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الاحاد فى الاعداد
فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة الغير
المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلثة تحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع ان يكون الموضوع متغيرا
من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا لا دفعيا **فصل** فى تعيين ان اى
مقولة من المقولات تقع فيها الحركة واتها لم تقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود
يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها
بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل
على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يخالف مقولة ان يفعل مقولة ان ينفعل وضرب
لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة
واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها لانه موافاة حدود بالقوة على الاتصال و
ربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما
كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصولان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما فى
الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال فى الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدا فيه هو
المنتهى بعينه كما فى الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدا وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى
وهذا غير صحيح فان وصول الفلك فى الحركة اليومية الى الوضع اليومى عند الطلوع مثلا غير
وضعه الامسى عنده بالشخص والنوع لمثله فيكون المبدا غير المنتهى بالذات ولا خلاف فيه

الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسه الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآتيه فان كلا منهما مبدا
لشئ ومنته لشئ اخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعيه الفلكيه بالنقط على المسامحة فان
تلك الحدود في الحقيقه اوضاع آنيه وجودها بالقوه الا انها قوة قريبة من الفعل ما تعلق الحركة
بما فيه الحركة فهو الصق حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقوله التى وقع فيه الحركه وليس ذلك
بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقوله نعم هي بعينها مقوله ان ينفعل اذا انسبت
الى القابل ومقوله ان يفعل اذا انسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شئ منهما لانها
الخروج عن هيئة والترك لهيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في
هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقوله عبارة ان يكون للمتحرك
في كل آن فرد من تلك المقوله فلابد لما يقع فيه الحركة من افراد آنيه بالقوه وليس لتينك المقولتين
فرد آنى مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم في حالة التسخن
متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثنا حركته ترك التسخن فالحركة
في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقوله متى واما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد
لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر و
كذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التى تتصور فيها
الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون تقابلها
تقابل الضد او العدم وتفصيله في كتاب الشفا ولكن هذا العدم يصح ان يعطى بهما من الوجود
لان الذى هو بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذى فيه حركة وهو بالقوة متحرك فلا يخذ لذو
زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه اذا تحرك فاذن هنا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا فيه
فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شئ كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب
الى وجود وقوة بخلاف عدم المشى له فانه يوجد عند ارتفاع علة المشى ولم يوجد بنحو من الانحا
وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن هيهنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم
كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المعلول ليس هو لا شيا على الاطلاق بل هو لا شيئية شئ
في شئ ما معين بحال ما معتنه وهي كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة
في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظاهر وكذا الوضع فانه فيه
حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذى لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذى لا يحيط
به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم اما الذى
في مكان فاما ان يباين كليته كلية مكانه او يلزم كليته كلية المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان
فيختلف نسبة اجزاءه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا
الجسم تبدل وضعه بحركته المستديره لكن المقوله التى فيها الحركة لابد ان يقبل الاشتداد والاشتداد

وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك يتحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد و
التنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نفس
خروج الشئ من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان التسود ليس سوادا
اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر و
سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد ومبلغ اخر فيكون
هذه الزيادة المتصله هي الحركة لا السواد اذ لا نجد انا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه
موجودا او قد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فيجب ان يقال لما
عدم فما اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس يتبدل كما
ظن من انها كيفية واحدة يتبدل فظهر من هنا ان لها في كل آن مبلغ اخر فيلزم ان اشتداد السواد
يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يتبدل الى موجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعلق
من الحدود فكيفية واحدة بسيطة **اقول** اذا فرضنا نقطة كراس مخروط يمر على سطح فهيهنا نقطة
واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقطة اخرى يحدث منها تلك النقطة
الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع بعينها المطلقة تعينات تلك النقطه المفروضة في الحدود
فهكذا في كل حركة شئ كالنقطة السياله مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل
واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح ان يقال ان السواد شئ كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة
واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج
ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في
كل حين وقد ظهر ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع اخر منه وان له في كل حد نوع اخر لا ينافي
ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج
اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل **قال**
بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال يتجدد له فيما بين كل طرفين
انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط
والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص متعينا
وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر **اقول** هذا القايل كانه وصل اليه شئ من
رائحة عينية الذات في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ
الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستانف الكلام
ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكره فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء
من ذلك **تنبيه وتوضيح** اعلم ان السواد مثلا كما اومانا اليه من اول اشتداده الى انتهاء اشتداده هوية
واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي اخر غير ما له قبله وما له بعده اذ لو لم يتبدل الاشتداد كمية

السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم بلزوم ويثبت هيهنا احكام
ثلثة الاول لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلانهاية موجودة بوجود واحد اتصالى اذ المتصل
الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية يعوق
ان الاصل في المتحققية هو الوجود والمهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه
متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت المهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه
المتاخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلانهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة
بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالى الاجزاء التى لا تتجزى كما يظهر بالتامل والثانى ان السواد
لما ثبت ان له في حالة اشتداده وتضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وشخصيتها
يندرج تحت انواع كثيرة ويتبدل عليه معانى ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في
كاليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب وهو جائز لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كتبع
الظل للشخص فليجر مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادى مع وحدته واستمراره
مع وجود تجدده منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زايل وبعضها حادث في
آن ولكل من ابعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه
كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القايلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه
الوجود المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الانية فله وحدة سارية
في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد
صدقنا وان قلنا انه باق من اوله الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه حادث في كل حين صدقنا
فما العجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل ان والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية
مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون
ما هو الباقى وما هو الزايل المتجدد واحدا بعينه ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما
لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية كماليه
ونقص والقايلون بالاشتداد الكيفى والازدياد الكمى ومقابليهما قايلون بان الحركة الواحدة
امر متحقق في مسافة شخصية لموضوع شخصى واستدلوا عليه بان الكون في الوسط الواقع من
فاعل شخصى وقابل شخصى بين مبدا ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حاله شخصية تعين
بفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصلا لا جزء له بوصف الجزئية
وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا اجازوا ذلك في الكم والكيف واثبتوا فيهما كون انواع بلانهاية
بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا شخصيا من باب الكم او الكيف فليجز مثل ذلك في
الجوهر الصورى فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصى مستمر متصلا
الحصول في شخصيته ووحدة الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوعى اخر بالقوة في كل ان يفرض

واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفى الاشتداد الجوهرى من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر
فاشتداده وتضعفه وازدياده وتنقصه اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان
يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا
وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا وكان الاشتداد قد احدث جوهرا اخر وكذا في كل
آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر اخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير
متناهية بالفعل وهذا ممتنع في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل
اعنى الجسم واما في الجوهر الجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض في الجوهر
حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين المهية والوجود والاشتباه في
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد او لا ان اريد به بقاء
وجوده الشخص فنختار انه باق على الوجه الذى مر لان الوجود المتصل الشخصى الواحد امر واحد
زمانى والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعى قد كان
منتزعا من وجوده اولا فقد بقى وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التى
له في ذاته فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر اخر اى وجوده بل حدوث صفة
اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كمالية او نقصية الوجود بين فلا محذور بتبدل عليه
صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصى متصل
له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه ففيه انواع بلانهاية بالقوة والمعنى
لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمى بالتكون في كون كل منهما كمالا
تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشىء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق
بان الاولين ممكنان والاخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شىء هو وجوده والمهية
تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفى في
تشخص الموضوع الجسمانى ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما
فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها او لا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها
مستفادة من واحد بالعموم وهو صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلى كما جوزه الشيخ
وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل ان
الى صورة اخرى بدل الاولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة
شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا اجاز ذلك في اصل الجسمية وهى نوع اى الجسم بالمعنى الذى
هو مادة غير محموله وان لم يكن كذلك بالمعنى الذى يحمل على الاجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا الاعتبار
جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التى مادتها القريبة تنقل الجسمية الطبيعية وبذلك
يحل اشكال الحركة في مقولة الكم التى اضطرب المتاخرون في حله بحيث يكونها ما حل في شرائق و

تنقصه ٢

وجود ٢
الكيفى المسمى بالاستحالة والكمى المسمى
بالنمو وبين حصول الاشتداد ٢

تابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار اخر يوجب انعدامه وكذا انفصال الجزء مقدار عن المتصل
يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف
بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله
المكتوبة الى بعض تلاميذه بهمنيار وقد سأله عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء الثابت
في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف
واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون
بالعدد الا ان استمر له في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع
فكيف يكون عدد غير متناهي يتحدد في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا
وليس الحكم يجد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها آلات
بكثيرها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا او الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة
الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى يثبت الى اخر مدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا والاجزاء
النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع
ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة الشاب في
وجوده هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات لو احد
بالظن ليس واحدا الا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول ولعل
الاول هو الاصل يفيض منه التالي شبيها به فاذا ابطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل
هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا ينقسم الاجزاء كل واحد منها قد يستقل
في نفسه او لعل للحيوان والنبات اصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا او لعل
المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول ينقسم في الحوادث من بعد انقساما لا
يعدمه مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الا زمان الوقوف
الذي لا بد منه فهذه اشراك وحبايل اذا حام حواليها العقل وقع عليها ونظر في عطفها فهل يجوز
ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد جماعتنا في ان يتعاونوا
على درك الحق في هذا ولا يأس من روح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير في هذه المسئلة
ثم كتب اليه تلميذه بهمنيار وغيره ان اخبر الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في ثبات شيء ثابت في
ساير الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان هذه رسالة انتهى فعلم ان
ذلك الامر تحقيقه غير متيسر عليه للشيخ قدس سره ووجه الاخلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم
المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله
الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير وفرادتها فما هو الباقي
من اول الحركة الى اخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن الزوايد الصورية لان وجودها الشخصي بما هي
جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى
يحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الاخير له مع جسمية ما التي بازاء الجنس
القريب والجنس يعتبر منهما والفصل محصلا فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء النوع
ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شيء مقداري الى شيء مقداري يوجب ابطالهما انما يصح فيما
لكل واحد وجود بالفعل فاضيف احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية

فصل في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من
عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فتعينه محفوظ ما دام فصله الاخير متعينا وباقي
المقومات لمهيته من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء مهيته غير معتبرة فيه على الخصوص
فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي
هو به مادة وهو في ذاته نوع براسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته
هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك النامي فصل للجسم النامي به
تمامية ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلاجرم تبدل افراد الجسمية
لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية
والتعيين وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شيء
كالمادة وشيء كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فهو وان كان
يتبدل جسميته بتشخصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بتشخصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم
تشخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا هو ولا جزؤه لان ما هو جزء ليس
الا مطلق الجسمية في اي حد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان
ببقاء الجوهر الحاس منه وهو نفسه الحساسة ففي سنن الشيخ قد يزول كثير من القوى للنبات
والشخص بعينه باق **فاذا احكمت هذه القاعدة** وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة
في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف فهي
الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهي جملة ما في عالم
الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان متحفظا فيها شيء كالاصل والعمود وهو كوجود
الفصل الاخير في الطبايع المركبة لان وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات هذا
النوع التي يثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير
للنوع الكامل كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كلها ما يوجد في الانواع التي دونها
في الفضيلة الوجودية متفرقة لان هذا تمام تلك الانواع وتمام الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد وقد تحقق
ما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبايع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين

فلاجرم حكمنا ايضا بان كل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا متبدلا كالفرع ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفروع والله اقرب الينا من كل قريب وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول لكونها لانها صور ما في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يوجد في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمأزت عنه طبايع القاصرين وموعد بيانه موضع اخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض الغارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه اخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك ما بين طرفين والمتبدل منه هو خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا او متصلا بين المبدا والمنتهى محفوظا وحدته وواحدا بالعدد كعروض السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواديته والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لابد ان يكون جسما اسود لا غيره وله حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين الطرفين متخالفة بالمعنى والمهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار وله حدود كذلك والبرهان على بقاء التشخص ههنا كالبرهان على بقاء التشخص هنالك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شيء اصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة وصفات ذاتية كلية واتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد تفريع فالحركة بمنزلة تشخص وجود الطبيعة كما ان الزمان تشخص وجود الدهر فالطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها بحث وتحصيل ولعلك تقول ايراد على ما ذكرنا من الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني والطبيعة لا غير اذ لو استحالت الطبيعة محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس وحيل ان لا يحدث اعيا عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها

بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان لتسخير النفس في استخدامها للاولى ذاتية لانها قوة منبعثة من ذاتها وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي يخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي يخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعا ورضاء وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس في الاخرة بابدع ما يكون وفي هذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

فصل في استيناف برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا تفيد شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها الا انها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم يكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقية الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه اذ الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل او انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هنا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع اخر هذا محال فكل ما تفعل المادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والا لتقدمت المادة الشخصية على المادة فاذا جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء هي من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدأ اعلى من الطبيعة ولوازمها واثارها ومن جملة اثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة متعينين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا

هیولی باید دائرة لاقرار له والثانی وجود ثابت عند الله غیر داثر ولا زایل لاستحالة ان یزول شئ
من الاشیاء عن علمه تعالی او یتغیر علمه تعالی ان فی هذا البلاغا لقوم عابدین **فصل**
فی هدم ما ذکره الشیخ وغیره من ان الصور الجوهریة لایکون حدوثها بالحرکة بوجه
آخر حاصل ما ذکروه کما مر ان الصورة لایقبل الاشتداد وما لایقبل الاشتداد یکون حدوثها دفعیا
وذلک لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان یکون نوعها باقیا فی وسط الاشتداد او لایبقی فان بقی فالتغیر
لم یکن فی الصورة بل فی لوازمها وان لم یبق فذلک عدم الصورة لااشتدادها ثم لابد وان یحصل عقیبها
صورة اخری فتلک الصور المتعاقبة اما ان یکون فیها ما یوجد اکثر من آن واحد او لایکون فان
وجد فقد سکنت تلک الحرکة وان لم یوجد فهنا لک صور متتالیة آنیة الوجود ویمکن تحلیل هذه الحجة
الی حجتین احدهما انه یلزم تتالی الآنات وهی منقوضة بالحرکة فی الکیف وغیره والثانیة ان
الحرکة یستدعی وجود الموضوع والمادة وحدها غیر موجودة فلایصح علیها الحرکة فی الصورة
بخلاف الکیف لان الموضوع فی وجوده غنی عن الکیف فیصح الحرکة فیه فاذا تقررت الحجة بهذا الطریق
وقع الکلام الاول لغوا ضایعا فالعمدة فی هذا الباب هذه الحجة وبیانها ان الحرکة فی الصورة انما
یکون بتعاقب صور لایوجد واحدة منها اکثر من آن وعدم الصورة عدم الذات فاذن لایبقی
شئ من تلک الذوات زمانا وکل متحرک باق فی زمان الحرکة وفیه بحث لانه منقوض بالکون
والفساد فان قوله عدم الصورة یوجب عدم الذات ان عنی به ان عدمها یوجب عدم الجملة الحاصلة
منها ومن محلها فذلک حق ولکن المتحرک لیس تلک الجملة حتی یضر عدم الجملة بل المتحرک هو المحل
مع صورة ما ایة صورة کانت کما ان المتحرک فی الکم هو محل الکم مع کمیة ما وان عنی ان عدم
الصورة یوجب عدم المادة فالامر لیس کذلک والا لکانت المادة حادثة فی کل صورة کاینة بعد
ما لم یکن سواء کانت دفعیة او تدریجیة وکل حادث فله مادة فیلزم مواد حادثة الی غیر
النهایة وذلک مح ومع ذلک فان لم یوجد هنالک شئ محفوظ الذات کان الحادث غنیا عن المادة
وان وجد فیها شئ محفوظ الذات لم یکن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشیخ
لما اورد علی نفسه سؤالا فی باب کیفیة تلازم الهیولی والصورة وهو ان الصورة النوعیة
زایلة فیلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة الشخصیة للمادة مستحفظة بالوحدة
النوعیة للصورة لا بالوحدة الشخصیة فاذا کان هذا قول الشیخ فبتقدیر ان یقع الحرکة فی الصورة
فلایلزم من تبدل تلک الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقیة والصورة ایضا باقیة من حیث
التجدد الاتصالی التی لاینافی التشخص کما صرحوا به فی بیان تشخص الحرکة التوسطیة وتوهم
ان کل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر یراد بها ما یکون بالفعل متمیزا عن غیرها فی الوجود
وهنا ینافی کون السواد عند اشتداده شخصا واحدا ایکون الانواع الغیر المتناهیة فیه بالقوة
وکذا حال الصورة فی تبدلها الاتصالی ثم ان الشیخ اورد حجة اخری غیرها وبین ضعفها

فی ذاتها کالحرکة بل الحرکة نفس تجددها اللازم وکذا الکیف الطبیعی والکم الطبیعی یکون حدوث
کل منهما مع حدوث الطبیعة وبقاؤه مع بقائها وکذا الحال فی سایر الاحوال الطبیعیة ومعیتها مع
الطبیعة فی الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فیض الوجود یمر بواسطة الطبیعة علیها
هذا معنی ما قالوا فی کیفیة تقدم الصورة علی المادة انها شریکة علة الهیولی لا ان الصورة علة
لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة علیها لانهما معا فی الوجود وهکذا احکام الطبیعة مع
هذه الصفات الطبیعیة التی منها الحرکة فیلزم تجدد الطبیعة واستحالتها فی جمیع الاجسام فان
الاوضاع المتجددة للفلک تجددها بتجدد الطبیعة الفلکیة کالاستحالات الطبیعیة والحرکات
الکمیة التی فی العنصریات من البسایط والمرکبات برهان آخر مشرقی کل جوهر جسمانی
له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفکاک عنه نسبتها الی التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقیة
الی الانواع وتلک العوارض اللازمة هی المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات التشخص
ومعنی العلامة ههنا العنوان للشئ المعبر بمفهومه عن ذلک الشئ کما یعبر عن الفصل الحقیقی
الاشتقاقی بالفصل المنطقی کالنامی للنبات وکالحساس للحیوان والناطق للانسان فان الاول
عنوان للنفس النباتیة والثانی للنفس الحیوانیة والثالث للنفس الناطقة وتلک النفوس فصول
اشتقاقیة وکذا حکم سایر الفصول فی المرکبات الجوهریة فان کلا منها جوهر بسیط یعبر عنه
بفصل منطقی کلی من باب تسمیة الشئ باسم لازمه الذاتی وهی الحقیقة وجودات خاصة بسیطة
لاماهیة لها وعلی هذا المنوال لوازم الاشخاص فی تسمیتها بالمشخص فان التشخص نحو من الوجود اذ
هو المتشخص بذاته وتلک اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضئ والحرارة من الحار النار
فاذا تقرر هذا فنقول کل شخص جسمانی یتبدل علیه هذه المشخصات کلا او بعضا کالزمان
والکم والوضع والاین وغیرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم ایاها بل عینه بوجه فان
وجود کل طبیعة جسمانیة یحمل علیه بالذات انه الجوهر المتصل المتکمم الوضعی المتحیز الزمانی لذاته
فتبدل المقادیر والالوان والاوضاع یوجب تبدل الوجود الشخصی الجوهری الجسمانی وهذا هو
الحرکة فی الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر کما ان وجود العرض عرض تنبیه تمثیلی ان کل جوهر
جسمانی له طبیعة سیالة متجددة وله ایضا امر ثابت مستمر باق نسبته الیها نسبة الروح الی الجسد
وهذا کما ان الروح الانسانی لتجرده باق وطبیعة البدن ابدا فی التحلل والذوبان والسیلان و
انما هو متجدد الذات الباقیة بورود الامثال علی الاتصال والخلق فی غفلة عن هذا بل هم فی
لبس من خلق جدید وکذلک حال الصور الطبیعیة للاشیاء فانها متجددة من حیث وجودها
المادی الوضعی الزمانی ولها کون تدریجی غیر مستقر الذات ومن حیث وجودها العقلی و
صورتها المفارقة الافلاطونیة باقیة ازلا وابدا فی علم الله ولسنا نقول انها باقیة ببقاء انفسها بل
ببقاء الله لا بابقاء الله ایاها وبین المعنیین فرقان کما سیاتی للتحقیق فی موضعه فالاول وجود

هى ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا
فى المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكتفى بتعاقبهما
على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان فى محل يتعاقبان عليه
وبينهما غاية الخلاف **فصل** فى تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام السماوية
والارضية ولعلك ان تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر
فى الزمان والحركة واختلفوا فى ان ايهما غير قار بالذات والاخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا
صفة الزمان والحركة تابعة له فى عدم قرار الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون
الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد
عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم محمول على انه مبنى على الفرق بين حال الماهية وحال
الوجود فالحركة او الزمان ماهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة لها وجودها وجود التجدد والانقضاء
وماهية قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج شئ عن القوة الى الفعل تدريجا لا الشئ الخارج
عنها اليه وهو معنى نسبى والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها
تابعان لتجدد ما انسبت اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد
فههنا ثلثة اشياء تجدد شئ وشئ به التجدد وشئ متجدد والاول معنى الحركة والثانى المعول
والثالث الموضوع وكذا الخروج الشئ من القوة او حدوث الشئ لا دفعة معناهما غير معنى الخارج
من القوة كذلك او الحادث وغير الذى به الخروج والحدوث وكما ان فى الابيض امور ثلاثة
ابيضية وهو معنى نسبى انتزاعى وبياض وشئ ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددى
من القوة الى الفعل هو معنى الحركة ووجودها فى الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها
اليه اولا فهى نفس الطبيعة واما الشئ القابل للخروج فهى المادة واما المخرج فهو جوهر اخر ملكى
او فلكى واما مقدار الخروج فهو الزمان فانه هيئة مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده فى الخارج
امر مغاير للحركة بل على قياس الجسم التعليمى بالنسبة الى الجسم الطبيعى كما سيجئ من الفرق بينهما
بالتعين الامتدادى وعدمه واما رابعا فنقول لك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم
فاول حكيم قال به فى كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها
جامدة وهى تمر مر السحاب وقال بل هم فى لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الطبيعة
يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين وقوله وكل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقوله ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد وقوله كل الينا راجعون الى غير ذلك من الايات
المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده
ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وجه الاشارة فى

ما الوجود ومشابك للعدم وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه هى
بعينها اسباب هلاكه وبقائه وهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسنده التوفى اليهم بلا تفريط فى حقهما
ولا افراط فى الاخر ومنه كلمات قدماء الاوايل تصريحات به وتنبيهات عليه فلقد قال المعلم للفلاسفة اليونانيين
فى كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا
قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة
الجرم السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت وهذه
عبارة وهى ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة
فى ذاتها وان الارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال فى موضع اخر منه ان كانت النفس جرما من
الاجرام او من جنس الاجرام لكانت منقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا بعيد الاشياء كلها
الى الهيولى فاذا اردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهى علة لها بطل
الكون فبطل العالم اذ كان جرما محضا وهذا لمحال انتهى وهذا ايضا صريح فى تجدد الاجسام
كلها وفيه اشارة الى ما قررنا من ان الهيولى منشأ العدم فكل ما فاضت عليها صورة
من المبدأ افتقدت عنها ثم اقامها بايراد البدل ومما يدل على ذلك راى زينون الاكبر وهو من
اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما
دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى
ما ذكره بنقل الشهرستانى عنه فى كتاب الملل والنحل وسننقل اقوال الكثير من اساطين الحكماء
الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها فى مستانف الكلام ان شاء الله ولنا ايضا رسالة معمولة
فى حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا من اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة
ومما يؤيد ما ذكرناه ما قال الشيخ العربى قدس سره فى فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان
فى الترقى دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا
به متشابها وقال فى الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون
الا عن متكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق اشارة فى
ما ذكرنا من بقاء كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية **فصل**
فى ان اقدم الحركات الواقعة فى مقولة عرضية هى الوضعية المستديرة وهى ايضا اتمها
واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة فى الكم مثل النمو والذبول يفتقر الى حركات مكانية
اذ لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او خارج يتحرك منه وهى والوضعية تستغنيان عن
الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلوان من حركة كيفية وهى الاستحالة فالتحلل بسخن او تجمد
ببرد والاستحالة لا يكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب
منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن الكائنة

ق التخلل

اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد المكانية كلها
والاخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين منها لتغاير جهتيهما والسكون لا يكون في
زمان لانها قوة الحركة كما مر وقوة الشيء لابد ان يكون متقدمة عليه زمانا والزمان يفتقر الى
حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل
هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها وايضا فهي غنية عن سائر الحركات العرضية وهي لا
يستغنى عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة
الى سكون لانه عدمها وهو لكونه عدمها خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقرتين الى قابل زماني تجدد
الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة
في المشهور واما انها اتمها فلانها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا
التضعف في السرعة والبطوء لما ستعلم في مباحث الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا
بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركة
الطبيعية الاينية ويشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية تضعف اخيرا
كلما بعد من القاسر وذلك لان الشيء كلما هو اقرب من مبدائه واصله فهو اشد واقوى وكلما
بعد منه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص
فالدورية اشرف من سائر الحركات ثم قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام
واتمها واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه ودوامه ليستدعي شرف الفاعل وتمامه ودوامه وانه يتقوم به
الممسكة لتحدد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء تحقيق
بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله **فصل** في اثبات حقيقة الزمان
وانه هوية اتصالية كمية مقدار الحركات ويعرض لها الانقسام الوهمي عددها
اما اثبات وجود الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات
في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الاخذ والترك تارة ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة واختلافها
فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقدارا فيه امكان وقوع الحركات
المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار
وهي الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد
شيء له قبلية عليه لا يجامع بها البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية
الاب على الابن او ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق
بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين الذي هو
البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو ملاك هذا التقدم و
التأخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرم متقدمات ومتأخرات فلابد من هوية متجددة متصرمة بالذات

على نعت الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المسافات الممتنعة الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو يقبل
الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة الوضع كمية او ذو كمية متصل
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلاشتماله على الحدوث التجددي
لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية
بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذي حركة ذاتية متقدر
به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتأخر فهذا النحو من الوجود له ثبات
واتصال وله ايضا تجدد وانقضاء فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده
ودوامه يحتاج الى حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة
وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا له وحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث
كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون
الموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون متبريا لذاته عن المادة وعلائقها و
الاحتياج في تجدده ونكونه المادي لتجدده احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة
سابقة وعدم قابليتها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام واتمها اذ الزمان لا يتقدم
عليه شيء غيره بهذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون من جسم اخر ويتكون من جسم اخر ولا ان ينقطع
اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة
كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه
وانقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الاجسام بما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب
لتأثيره يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون بما يلحقه اكوان تجددية على
نعت الاتصال الواحد وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل**
في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه يمكن اثبات ان الغاية
الذاتية في حركة الفلك هي التصورات المقتضية للاشواق والارادات التي بها يتقرب الى مبدئها
الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ
طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع كما لا يستبقى نوع الانسان الا
بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كاين وكل كاين فاسد بالضرورة والحركات الفلكية
وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابت
وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي فكل الشخص الذي يكون بعده كما يكون
هو ايضا غاية لطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية القصوى الثابتة في جواهر
السموات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصورا بعد تصور وهذا
التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر ليستعد بالاول للثاني ويصير الى

يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص وتصورات مختلفة وقال ايضا فيها
هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو
كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها كل وضع في الفلك يقتضي
وضعا وبسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في
الصور الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي و
هو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات
الافلاك انما يكون لمبادئها الحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها في
الحركة ليس لاشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية
والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده او لازم وجوده كما صرح به وجميع اوضاع الفلك طبيعية
له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان المبدأ القريب لكل
حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة
في الوضع يقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك تشخص بعد تشخص ووجود بعد وجود على
نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الفلك تقتضي
الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع
والاين كلها طبيعية له انتهى قوله لما خرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك
طبيعي وكل اين من اينه طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه الى غيره فلا يستقيم ذلك الا بان يكون
طبيعة الفلك امرا متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع
والاينات وساير اللوازم وهذا وان لم يكن يذهب اليه الشيخ ومتابعوه الا انه الحق الذي لا محيص
عنه والذي يناسب آراءهم ان طبيعة الفلك يقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق
من غير خصوصية لشيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالغرض الا انه
وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا شيئا
شخصيا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالتشخص ثم بالنوع ثم
بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بان تسميتهم الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاول
وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالتشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا
واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الوجود المتشخص
بنفسه اما المهيات التي يقال لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا
بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل
فيهما انما هو التبدل في نحو الوجود ولازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم بتشخصه علة
حافظة للزمان والحركة لا ان يكون زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان و

فاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية
نسبته الى الاجزاء المتقدمة والمتاخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة
حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت
من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم
والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زايلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان
على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية
فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب
هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية
اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس
الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه تجدده وتعين الزمانيات وبجرمه تحدد
الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور فكل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه
الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضعه وجهته الى ما يحيط به ويعين حيزه
فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص الجسماني او من
لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم وفاعل — لاكوان
الجسمانية مطلقا الكوائن ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان
فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة
الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره
فهذه الامور مع انها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات
خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية او من جهة علومه الالهية و
كلماته التامات التي لا تنفد وعالم امره الذي اذا قال لشيء كن فيكون

فصل

في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما
يقترن ويحيث به امور تدريجية واكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان
وجوده او عدمه او غيرهما اي تقدما لا يجامع بحسبه القبل البعد يكون زمانا او في زمان فيكون
قبل كل زمان زمانا وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان يكون غير متعلقة
الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم
التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين
وللناس فيما يعتقدون مذاهب وايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي
لكان عند وجوده عدمهما فكل حادث قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه
امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود و

ذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لابد وان يكون من شانه الحركة كما مرّ ولكن لا يكون الا جسمًا او
جسمانيًا وكل ما من شانه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته او لعدم شيء من احوال
علته او شرايطها التي بها يصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام في حدوث العلة
للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية في الاسباب المترتبة اما ان وجد مجتمعة معًا
او متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين
كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك
فنبينها بحيث لا يشذ عنها شيء حادث لابد من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان
موجودا في ان واحد بالفعل يتلو بعضها بعضًا لزم تتالي الآنات وتتالي الحدود وستعلم استحالته
في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها فان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها
منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنًا وما لا وجود لها
لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض اخر وانما قلنا لا وجود لها
في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل شخصي كما مر
~~وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر~~
متصل شخصي كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات
متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقًا لما في العين فيكون ذهنًا
كاذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة في
زمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود
الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة
بمعنى القطع ومقدار هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وشخصها
المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها بوجه والآن السيال الذي بازائه
ما نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها وفيهما امر عقلي جوهري
فعّال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شان فذلك الامر لا يمكن ان يكون
جسمًا او جسمانيا لما علمت من ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او
عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية
والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما
الباري ذاته او بتوسط امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب يشتمل على
ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح
لكونه امرا منه اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله
الامر والخلق فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة

الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه
فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر وخالق ابدا سرمدا الا ان امره
قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لازمان لهوياتها المادية ولذا قال في كتابه
العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى الشمس
بالذات وعالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخر عن وجود — و نسبة م
الكاتب وهو متقدم عليها جميعًا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في ربط
الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في
ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من
قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة دائمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها ليس
لها بدو زماني فهي دائمة باعتبار وبها استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستندا للحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل
حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو المهية التي عرض لها
الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها
الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة
ونحن اذا راجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي تجدد ما
مع الذي هو نفس مهية التجدد والتغير فلا نجدها تحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير
زايدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه
مع الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد — الحوادث الى م
من المتغيرات ينتهي الى شيء مهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم
يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير هي
الحركة ولذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفعت
به اشكالات كثيرة لكن فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث و
لا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا
فبالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث
الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود
بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة له يجب ان يكون موجودة معه فالموجود
الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا ومتقدما عليه طبعا ويجب ان يكون
وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل
على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهي

غير صحيح اذ الامر التجددى البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه قديما واما الهيئة الكلية له فهي
غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته
الطبيعية غير باق بشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها
الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة
غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة و
الاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث
كما ان الجوهر مهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغن
القوام عنه فقد يكون للموجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود وكما ان وجود الشيء
متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض
الوجودات متجدد الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل وليست مهيته كذلك
كوجود الطبيعة الحاصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا
يكون الا تدريجي الحصول لست اقول ان مهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر
زايد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بماهيتها ولا
يخطر ببالنا التجدد والانقضاء والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات
الذاتية او المقومة لها وذلك لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان حقيقة
الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه يتشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل
الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود بنفسه في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود
مهية والكل ممتنع تنبيه فيه تنوير واعلم ان كثيرا من الموجودات ليست معقولة بما انها محسوسة
او متخيلة وذلك مثل الزمان والدائرة والحركة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولة لانها محسوسات
ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فان نحو وجوده عبارة عن خصوص
المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة
مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا
ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا ولا ذا قدر اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا
شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لوجوده
وان سلمنا الحق فجميع الوجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت او مركبة مما
لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا يحتمل الشركة وما في العقل امور كلية يحتمل الشركة فكذلك
الهيئة الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها
الثلاثة الحقيقية وجودات متجددة لا مهيتها من حيث هي ذات دائرة متجددة نعم ينتزع منها مفهوم ما

كلية يبقى بالمهيات والحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذا ايات للمعاني المنبعثة عنها
كما عرفت من قبل ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة
تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة
بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة
فايضة من شئونات الحق الاول وهي اثار لاشعته العقلية وظلال لاشراقاته النورية بحث و
تحصيل ولك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية
كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصورة
صورا مفارقة فيكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض وانها لصرف التجدد
ينافي الوجوب المفارقي وان صدرت عنه في قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل
اخر وقوة استعدادية سابقة وهكذا يتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون في استعداده
او ذاته بما يلزمه ذاته كافية في القبول فيكون الصورة ثابتة ايضا لا متجددة والمفروض انها متجددة
وان لم يكف ذاته ولا مع امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم
عليك الاعتراف بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما
فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة
عدد الانواع الصورية على ان الكلام عايد في حصول كل استعداد خاص جزئي لما مر ان ما بالقوة
يتقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فالاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع
لا بالزمان لانها علة موجبة له بالذات لا معدة له فنقول لك ان مما اسلفنا من الكلام يفي بحل
هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة
عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة عدمية تحصل بما
هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى فهي
ايضا من حيث كونها مادة حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى
واحد فهي ايضا انما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها الا انها تحصلها اتم من تحصل الهيولى
الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق وكل صورة تحصل بها مادة فتلك الصورة اقدم ذاتا من
مادتها من جهة حقيقتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فتجدد بها المادة وبتجددها تتجدد
وتجدد بتجددها لسنا نقول من جهة استعدادها السابق اذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها
في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما لشخص اخر من
اشخاصها سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده الاستعداد ذاتيا كما علمت من حال الهويات
المتجددة المتقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة
جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا استعداد

او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها ثبوتات وجودية كونية متعاقبة على
نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتصالية لازمة لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرت الى
تكثر ثبوتها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان وحين وبهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم
عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة
ما مطلقة كانت يكون القوة قوة لها وعليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده
الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة
مخصوصة فاذا اخرج القابل من هذه القوة القريبة الى فعل تقابلها بطلت لبطلان صورتها
السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما يبطل صورة النطفة اذا حدثت
صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة يحدث بانقضاء
سابقة ويبطل هو ايضا بلحوق عاقبته على نعت الاتصال التجددي واما السوال عن اختصاص
كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص ربما لم يكن بامر زايد على هوية
تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زايد عليها وذلك فيما اذا كانت هوية
مستمرة متجددة لا ينقطع سابقا ولا لاحقا حتى يرد السوال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا
كانت للطبيعة تشخصات منقطعة بعضها عن بعض فالسوال في اختصاص بعضها بوقته الخاص
وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زايد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية
بوقتها المعين وذلك السبب لا بد وان يكون معه وفي وقته وهكذا الحال حتى ينتهي العلل الى
هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زايد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا
يجوز فيها التسلسل الى غير نهاية وحاصل الكلام انه كما ان الوجود حقايق مختلفة الذوات
وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في حقيقتها الاصلية فمثال الاول وجود
الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها
متميز عن غيره بحقيقة ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها غيره ومثال الثاني وجود
زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على الانسانية و
كذا افراد حقيقة الفرس وكذا الحكم في سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف
وكذا الاعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس و
وجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زايد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز اعداد كل منها
بعضها عن بعض انما هو بعوارض زايدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان
الوجهان من اختلاف الوجودات فاعلم انه ربما كانت في الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا
بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شيون متجددة
متفاوتة بالتقدم والتأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا بقبلية زايدة وبعدية

انية صورة مطلقة ٣

المعيّن

تابعة بل بنفس هويات الاجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان
المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي
والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية
جوهرية والزمان عرض والحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا الزمان
لان الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما تقدر به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة
المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة
قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام
الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين و
نسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار
وكما ليس لمقدار التعليميات المادية تغاير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس
زايدا على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد
الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه احدى
من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في هوية الزمان لعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس وجودها
لما هي عارضة له عروض بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء من السواد والحرارة و
غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود
الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود
له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف
اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة
اللهم الا ان عنوا به ان هوية الحركة هي هوية التجدد والانقضاء لشيء فالزمان كميتها ولهذا راى
صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا
يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط تعقيب وايضاح
ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في
الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر يتوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في
نفسه بل على انه نسبة على جهة ما لامور اياها كانت الى امور اخرى ايها كانت فكانت اوقات لهذه
فيتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض اخر الى عرض كان
هو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع له وجودا او جعله اياه على
انه جوهر قايم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى
ومنهم من جعله عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون ساير الحركات و
منهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة ومنهم من ذهب المذاهب لسلوكه في الاتصاف بالنسبة

لد في الاعيان ٢

فى نهاية الزمان التى احصاها فى الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادى الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين انه امر موهوم تالك المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من جعل للزمان وجودا مفارقا قائلا انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمى الفلاسفة منهم من يضع اذ ناجد فى الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراى منسوب الى افلاطون الالهى وبعض اتباعه وشرح الفريقين استحالة ان يقع تغير فى ذات الزمان والمدة اصلا اما الموجب فنسبة ذاته الى المتغيرات فليس فى ذاته ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير فى ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمى من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الدائم وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية متحير فى امر الزمان وتشبث فى شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال فى المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم انى الى الان ما وصلت الى حقيقة الحق فى الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تلخيص الاجوبة بعضها لقوم دون قوم فذلك لا فصله فى كثير من المواضع وخصوصا فى هذه المسئلة وقال فى شرح عيون الحكمة بعد تقرير الادلة وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شئ من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون والاقرب عندى فى الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة المذكورة التى بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المطالب البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا من عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشئ المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير فى ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير فى هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شئ اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول الامام افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شئ من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصل فيه الحركات والتغيرات فح يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير فى ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغير فى هذه الاشياء انتهى ما ذكره

واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها ووجود تجددها والشبهات التى وردها واستصعب حلها فى باب الزمان والحركة تجيعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث نحيل حينها فى موضع اللايق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع فى القبلية والبعدية بالقياس الى شئ من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الا معية اخرى غير الزمانية وهى المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير فالحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا اراد بانه ليس وجود غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده فى الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التى زيادتها على المهية فى التصور فقط لا من العوارض التى زيادتها على معروضاتها فى الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددية الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجدده الذاتية ولو حملنا الى ان الزمان كالجسم التعليمى ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض ضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض المهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقية لهذه الصورة الطبيعية التى تتقدر وتمتد بحسب وجودها التجددى المادى لا بحسب وجودها العقلى الثابت فى علم الله سرمدا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد فى الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله وفى الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفى كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة البارى الى اسمائه وعلومه وبالثانى نسبة علومه الى معلوماته المتجددة التى هى موجودات هذا العالم الجسمانى برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى البعض بالمعية الزمانية

فصل فى ان الزمان يمتنع ان يكون لها طرف موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته يوجد مقارنة ايضا ولا شئ من الاشياء التى يصح ان يوجد مع المتاخر قبلا فاذا هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم للشئ متقدم بزمان حدوث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل ان فرض بداية زمان اخر وهكذا القياس فى ان يعرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان كم

لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق
الجواد لا ينقطع وافاضته وخيره لا ينقضى ولا يحصى وان تعددها نعماءه لا تحصوها مع ان
كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين سابق ولاحق
كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمى متقدر كان فوق العدم
خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهى المكان ان يكون عدمه فى مكان فكذلك لا
يلزم من تناهى الزمان ان يكون عدمه فى زمان فنقول ان العقل يدرك ببديهته ترتبا بين
وجود شئ وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان
يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وهذا ظاهر
انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعنى بالزمان الا هذا النوع من
الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدم وان حصل كان
عدم الزمان فى زمان آخر واما الفرق بين ذلك وبين الابعاد المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز
فى كونه متناهيا لا يفتقر الى حيز آخر واما فى كونه محدثا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال
قائل هذا يوجب ان يكون العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الامر الى
لا نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهو لا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تعالى وان
كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية ترجع الى الغيبية لكن لما
كان مع كل شئ لا بجزء وله فهو مع الزمان السابق معية لا يوجب تغيرا فيه وعليه انه يوجد
قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر فمعنى ان عدم
كل زمان فى زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم
جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة
الوجود التى يتقابل فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد آخر وكل عدم لفرد يوجب
وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق فى الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله و
زمان يستدعى ان يكون المعان فى زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان و
الزمان الذى يسبقه او يلحقه يستدعى زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين
ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشئ فلا يقتضى
زمانا آخر اذ ما به المعية هيهنا نفس الزمان المعين لان معيته بنفسه لا بضرب من الوجود
يباين سائر الموجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها
او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها كما وقعت من الضروريات
المجهول جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شئ مع زمان لا يقتضى زمانا آخر واما وقوع شئ مع
آخر ليس واحد منهما زمانا فانه يستدعى وجود امر ثالث هو مصحح المعية بينهما وكذا القياس فى

التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضى التقدم والتاخر لان ذلك من لوازم هويتها فكل زمان من
الازمنة قبل وقبليه بالنسبة الى آخر وكذلك بعد وبعديه بالنسبة الى آخر ومع ومعية بالنسبة
الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا
اشتباه وقع بين مفهوم الشئ ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو فى نفسه مقدار
متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شئ ويتاخر لذاته عن شئ وفرق بين ما المعقول
منه يلزم معقولا آخر وما وجوده يتعلق بوجود شئ آخر وبعد ما سمعت فالتقدم والتاخر يعرضان لهوية
الزمان لذاتها لان وجودها وجود التقدم والتاخر وهوية التقدم والتاخر من مقولة المضاف لا
وجود التقدم والتاخر بمعنى ما به التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو
ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متخالفة الهوية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون متشابهة وذلك
لان كل جزء منه يقتضى لذاته مرتبة التى له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون
يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب عنه ان تشابه اجزاء
المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضى هوية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضى
وجود الاتصال فان كون بعض المتصل بحال وبعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه والاتصال
من ضرورات نحو وجودها الاتصالى فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد بحال غير حال
صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير
حال سائر الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** فى احتجاج من وضع
للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها
الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثانى لو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له واستحال وجوده لكن التالى
محال بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون
للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية
لكان الغير المتناهى متناهيا هذا خلف والخامس ان الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد ولا واو
ثم والا لم يكن الحادث حادثا وان لم يوجد شئ من الحوادث فى الازل فوجد حالة لم يكن فيها شئ
من الحوادث موجودا فاذن كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور الماضية قد دخلت فى
الوجود وما دخلت فى الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهى متناهية والسابع ان
كل واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بعدم الاول فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول
لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا متقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال ان يكون الشئ لا متقدما
ولا متقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق فى التقدم
حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث

فهذه وجوه ضعيفة الاساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما واما ما يحتجون به اولا فهو
ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجمع دورات الماضي او الازمنة كالسنين او عدد النفوس
الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا ومع
الزيادة مبلغا اخر ونقابل بينها بالتطبيق فلابد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الاخر بقدر متناه
وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه واذا علمت ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل
اجتماعها فكل ما يبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة
اجتماعها ومبنى ثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وقادميهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء
وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح
فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها لاستحالة شيء فهو فرض
شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من
التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي
لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حال تزيينها الغير المتناهي
الذي يتوقف عليه حادث معد ومنا ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه اذ ما من وقت
يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا
يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة
نشات من اجراء حكم كل واحد على الكل وتمام المهم ان يتفطنوا له للاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية
مجموعها يجب ان يكون مسبوق العدم اذ ليس فيها الا حادث فكذلك المعلول الذي هو المجموع وهنا
وان كان اقرب مما سبق اذ ليس اقتصارا على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلالا بحدوث
العلة على حدوث المعلول الا انه لا يجدي غرضهم من هذا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا
يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث للنفوس مجموع اخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين
ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها في وقت والجواب عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث
الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية
من جانب اخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه
خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني
الذي يسبقه العدم ممتنع وقوعه في الازل مع انه يحيم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بان يقال صحة
حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث ازلي
وذلك محال وان لم يكن فللصحة مبدا وهو مح وما لم يكن هذا الكلام واردا في الصحة اعني القدرة فكذا
فيهنا وعما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة
من الجانب الذي يلينا ثم يعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انكم ان عنيتم بما ذكرتم

انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها
وجود حتى يكون الجسم موصوفا وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها
فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه
لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب الماخذ مما سبق ان في مقدمتيه على الوجه الذي
اشتهر منهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذ اعني بالعالم
مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك
ان كان صحيحا فانه لا عداد الحوادث في كل حين مجموع اخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون ما
سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة
الاولى ممنوعة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل
ان اريد ما لا يسبق احادها فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالعدم
وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فتوهمهم ان ما
لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية
عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا اي ما خلت عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك
يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام
فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا
هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم وسبوقية كل شخص من الاجسام و
طبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين اعني كون
جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد سنعود
اليه ان شاء الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف
فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به
انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قايل به على اتم وجه واكد لانه قايل بافتقاره الى المؤثر حدوثا
وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لان العالم
جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم
العدم عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف
انه ليس بقديم لانه ليس بواجب الوجود وان عنوا انه العالم ليس بدايم فيقال ماذا اردتم به
فان الدايم قد يعنى به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا
نزاع فيه في المشهود لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبهم اذ
ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت وان

قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي يستفسر الازلي وعاد الترديد والمحذور المذكور وان قال
الذي في الذهن متناه فيسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من
ذلك توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع صار فهي ايضا حادثة وان قال
اعني بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني فهو مع كونه متناقضا لنفس
مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه
قائل به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري مقدم
على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبا اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات
الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع
هيهنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكتف في وجوده ذاته و
صفاته ويقول الاخر يكفي وح يتبين المشرك من غير المشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات
الصانع المبدع الذي يبدا الموجودات من دون صانع على ذاته وحادث بصيرة انه محال من اعظم
المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف توحيده في الذات
ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم
الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقاها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبدأها
وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل
وهذه المسئلة اذا عرفت ولوحكت وعلم اسباب حدوث الحادثات ووقوع الدائرات وان هويات
الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القرآن وقوم البرهان من غير ان تحكم
بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الوصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح
طريقه واحكم سبيل والناس متحيرون في ان واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يتجدد لم صفة فكيف
يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسئلة واخواتها واذا
ثبتت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية
الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول ثم قال بعض العرفاء قول القائل العالم
قديم بالزمان هوس محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي تعني بالعالم فان قال انما نعني به
الاجسام كلها كالسموات والامهات وان قال نعني به الاجسام كل موجود سوى الله فان عنى به
المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان
وان عنى به المعنى الاول فلم يخل عن ابهام لان معناه ان الاجسام موجودة مذ كان الزمان موجودا وهذا
يشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متاخر عنها وان كان ذلك السبق بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن نعلم
من قوله لا ابهام هيهنا وقد تكلمنا على ما فهمناه وانا ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من

شان العميان وان زعمهم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم لان الاجسام لا
يوجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الان مع
الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا
مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا معيته ولا غيره معه فهو سابق الوجود على وجود
العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير
فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد مضيق لشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان
عند العوام الذين يزعمون التجسم مكانا في كساير المحسوسات فهو بعيد من الايمان الحقيقي الحاصل
للعارف في اول سلوكه وهو انه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير
فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما
ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القايلون بقدم الاجسام الفلكية وامهات
العناصر قايلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك
كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الان ولا قبله ولا بعده وهكذا
كل معلول بالقياس الى موجبه ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها وظنهم ان يفسروا قدم
الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليه ما اورده اصلا فالمصير في هذه المسئلة
الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية اذ حكماء الاسلام وساير العلماء لم يصلوا
الى كنه هذا المرام ولا اشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب
ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي
القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا
يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقول ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء
لا لذاته والقوة بل لان علته دايمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الاثار والحركات وغيرها
اقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته والقوة كلام مجمل مغلط لانه ان اراد به انه بحسب مهيته الكلية
ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفايض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود
المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث مهياتها ليست
ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب مهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي
القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلا متناهي القوة
الا انه يستمد من العلة الدايمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها
الشخصي المتناهي في القوة والقدرة يبقى دايما لكن يستمد منه الاثار والافاعيل الغير المتناهية من المبدا
المبدا العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والاثار والافعال اللاحقة للشخص تابع
لوجوده والتشخص الجوهري اقوى في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا يصل اليها الا بعد

ان يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة
سواء كانت فاعلا قريبا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى الاولى التي يحصل
آثارا غير متناهية لانها لا يقبل هذه الآثار الا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية فليست
وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة يتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في
كل وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهي
غير التي قامت اولا وهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني
ازلي وهو عين مقصود القائل المتحل باحدى الملل الثلاث اعني التهود والتنصر والاسلام نعم
لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة
لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى
الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولا دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى
دون الوجود التشخصي والهوية

فصل في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه

اعلم ان الآن يكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الآن
بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده
فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة
لا بالفعل الا باحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع
في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد وجهين آخرين وذلك على وفاق الحركة امرا دفعيا كحد مشترك
حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض بقوتنا الوهمية واما كيفية
عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد
الزماني او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة فلا ان يختص به فان استقر كان
ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الآنية كان مجموع ذلك الآن لا غير
ظرف الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل
الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج و
لا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته
ليس عبارة عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة
ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع
الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصوله لاجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فههنا الحاصل آن
ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان
لا طرفه ولما او يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا

فيه على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل انما يختص
حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا لا طرف ذلك الزمان ولا آن
آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص
ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه او
الانقسام الى الاجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده
او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله
ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة
وكيف يتصور حدوث ما ليس له آن اول فانه مندفع بان كلا من هذين القسمين اعني وجود الشيء او
عدمه يسيرا يسيرا ووجود الشيء او عدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود
الشيء او عدمه ليس مقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله فان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا ما لا
يوجد يسيرا يسيرا وهو اعم من ان يوجد مختصا حدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل
الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا او من ان يوجد لا كذلك فالواسطة
محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده
لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والمحصل وجب وجود الواسطة
في حدوث وكذا حال حدوث الاعدام في التثليث المذكور كما ستبين فنبيل البرهان على تحقيق
الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر على
وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان اللذين هما في قوة المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو
الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ومتشابه حاله في اي آن فرض
في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الحال يطابق معه كالمماسة او التربيع وغير ذلك من الهيئات
القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يمتنع
وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات
زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد من المبدأ وهي انما يحصل بعد
الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يتبع الا
بالحركة كاللامماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق ولا
فاما ان يتصل ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان
فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا وبالجملة للحركة
التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه
آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق انه في التحرك

بحسب وقوعه فيه يتوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخ عنها آن من آنات
زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتلو ذلك الآن آن اخر فيمتنع التتالى بين الآنات فاذن
هى موجودة فى زمان ما وفى كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا
بالحركة ولا يستدعى قدرا معينا من الحركة القطعية وايض ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية
الوجود فهو انما يعدم فى جميع الزمان الذى طرفه ذلك الآن وفى جميع الآنات الذى فيه بعد ذلك
الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول لعدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم
فى كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآنى اذا وجد فعدمه لا يخلو اما
ان يكون تدريجيا فكان منقسما فيكون الآن زمانا والآنى زمانيا هف وان كان دفعيا فاما ان
يكون آن عدمه مقارنا لآن وجوده وهو تتالى الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه فح
لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا فى ذلك المتوسط واما
ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالى الآنات ثم الكلام فى عدم الآن الثانى كالكلام فى عدم
الآن الاول ويلزم منه تركيب الزمان من الآنات المتتالية والكل فح فالحق ان عدمه فى جميع الزمان
الذى بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت مر ان عدم الآن فى جميع الزمان الذى
بعده لكن ليس كلامنا فى مطلق عدمه بل فى ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه فى جميع
الذى بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشىء له معنيان احدهما
طرف الزمان الذى يحصل فيه ذلك الشىء وثانيهما الآن الذى يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم
ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثانى فلا يكون لعدمه ابتداء
بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس
لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج فى النوع الاول العدم ما يكون
حصوله دفعة الآن وجميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى ما اليه
الحركة والتربيع والتسديس وساير الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى او
الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع فى النوع الثانى الحصول
التدريجى الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات
او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل فى النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث
الزاوية بالحركة كزاوية المماسة الحادثة بين خطين متطابقين متوازيين لاخر تحرك احدهما عن الموازاة
الى المماسة وكذا الانفتاق والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق
وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان ينتهى حصوله وعدم الامور
الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد اخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى وهذا كله
... الذى يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين

واما الآن بالمعنى الاخر وهو الذى يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بان نقول ان المسافة
والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة فى جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض فى المسافة
شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا فى الحركة فقد عرفت ان
الامر الوجودى التوسطى منها وهو الكون فى الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع
فاذا كان كذلك فلا محة يكون للزمان شىء سيال يفعل الزمان بسيلانه ويقال له الآن السيال
وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقط التى هى الحدود والاطراف وكذا
الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذى
يفرض فيه واعتباره فى ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف فى سره

فصل فى كيفية عدم الحركة وما يتبعها اعلم ان القول فى عدم الحركة القطعية
والزمان الذى ينطبق عليها لا يخ عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان
ينعدم فى غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان
ولا يوجد فى غيرها فيكون فى غير ذلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام فى
زوالها اى طريان عدمها ونحو حدوث ذلك العدم فلا يصح القول بان ذلك فى الازل والابد واما
ثانيا فلان العدم والوجود متقابلان لا يخ الموضع عنهما ولا يجتمعان فى شىء واحد فاذا قلنا
ان هذا التدريجى الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذى بازائه
ولم يرتفع به عدم جزء اخر حتى وجد ذلك الجزء ايض وارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء اخر
بل عدم الجزء الذى غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا فعلم ان الشىء التدريجى كما ان وجوده
تدريجى فكذلك عدمه تدريجى الاترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان
وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشىء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا
كذلك فيرتفع الاشكال واحتج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من
الامور الضعيفة الوجود بل الذى يحصل بالحركة كالزمانى من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم
المتزيد وغيرهما وجوده الزمانى ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجى فكذا
عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار
انها خروج شىء ما من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو وجودها
التدريجى والثانى اعتبار الحركة فى نفسها والنظر فى نحو وجودها وهو غير النظر فى نحو وجود المقولة
والشىء الزمانى التدريجى والحركة بهذا الاعتبار وفى هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون
عدمها تدريجيا ايض بل هى بهذا الاعتبار نفس الوجود ولها ماهية هى تدريج شىء اخر وليست
تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة فى الحركة ممتنع كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشىء
تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لهيئة كون الشىء متدرج الوجود ومعناه نفى كل من الحركة

والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان واما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي
يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء الماخوذ مع صفة التدريج على قياس
الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في
الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك
فقد تخرج من هذا التفصيل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا
ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم
يقل خطاء ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن
والمتكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير
النهاية واعترض عليه صاحب المحصل وقال اما انه ليس للمتحرك اول والساكن اول يكون فيه متحركا او
ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون اول والفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان
الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها
يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس كما ينبغي قولـ اما الكون فهو كما نقل عن الشيخ
حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا يبعد ان ذهب الى ان الاكوان الصورية
دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو
واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا ولا
فيلزم خلو الهيولى عن الصور فان الماء اذا صار هواء لم يعجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء
ولا في آن هو آخر زمان المائية بل ان ان ضيق ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين ويصح ولما
تعرى المادة عنهما جميعا وهو الذي ابطلناه ولعل الشيخ مما نطقه الله بالحق حيث قال كلا
بان كلا منهما يوجد في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية **فصل** في ان الآن
كيف يعد الزمان العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار الذي اذا اسقط
منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني به ما يتهيأ الشيء
لقبول التعدد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو يحصل له معنى الوحدة ومعطي له
الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يجزى و
التجزية لا يحدث الا باحداث الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام و
يمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزى باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه
لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال
في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان فان نسبة الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض
الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل
الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فلانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون

لا يحصل م

الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من
حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث
كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين
القسمين لانه جهة اشتراكهما **فصل** في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة
بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة
من حيث فيها الحركة علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة
لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه فالحركة عادة للزمان بمعنى انها توجد اجزاءه المتقدمة و
المتاخرة والزمان عاد للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة يتعين مقدارها بالزمان مثاله
ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم
فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة
بواسطتها وكذا الزمان والزمانى كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة
من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة
على وجهين احدهما يجعلها ذا قدر والثاني بدلالتها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى
انه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتاخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على القدر فتارة
مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد تدل على
قدر الحركة فيقال سير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي
يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته قدر وكمية ولانه متصل في جوهره صح ان
يقال طويل وقصير ولانه عدد بحسب المتقدم منه والمتاخر صح ان يقال انه كثير وقليل **حكمة**
مشرقية اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس
عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا الا العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه
فالمسافة فرد من المقولة كيف او كم او غيرهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي
معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه او هي
باعتبار التعين المقداري فحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال ان
اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة
ولا نعني به ان اتصال المسافة علة لاتصال اخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة
مضافا الى الحركة فالمسافة كما انها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان تصور
حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان من شان
الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة
فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجوده

على د

الزمان **فصل** في الامور التي في الزمان ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون
في الزمان اذا كان له متقدم ومتاخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذي الحركة ثانيا و
بالعرض. وايضا فيه قد يقال لانواع الشيء واجزائه انها فيه والآن في الزمان كالوحدة في العدد
والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة في الزمان
كالمعدودات في العشرة فيه والمتحرك في الزمان كموضوع المعدودات العشرة في العشرة واما السكون
فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من
التقدم والتاخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان **اقول** ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من
التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في
الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي اقدم
الحركات في سائر المقولات سيما الجرم الاقصى ويتقدر بتوسطها سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها
يتقدر التي في الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراهما
حتى الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتاخر في الزمان بالعرض واما الامور
التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى
الدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء
الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت الامور
الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم و
تاخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى يستلزمها **المرحلة السادسة**
في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول **فصل** في ما منه الحركة
وما اليه ووقوع التضاد بينهما الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم متضادان
او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان وبالحقيقة كالحركة
من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والاخر الى السواد واما
في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول
الى النمو اللذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينان وان كانت في ذاتها
متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف
الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ الجهة طبيعية الا هاتين وان وقعت
في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا يكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد في
احدهما ان الاينين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدائية المبدأ ومنتهوية
المنتهى وهما متضادان كما ستعرف فح يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات
المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كما توهم بعض ان نقطة بل جوهر الحركة مما يستدعي كون قطعة

منها مبدأ او منتهى لا بحقيقة فهي الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدأ
ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدائية والمنتهائية قد يكون وجوده
بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدائيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى
الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ واما قياس كل منهما الى
الآخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل مبدأ عقل منتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها او لا
نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة
فلم يبق الا التضاد فان **قلت** فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا
الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها اذ الموضوع القريب للمبدائية والمنتهائية ليس الجسم
بل الطرف وحالاته **فصل** في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات
قد مر كلاما جليا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فيتبع ما
ان تحرك تحركت وسكن فسكنت او زاد فزادت او نقص فنقصت او اشتد فاشتدت او نقص
فنقصت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة
فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر هف وقال
في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة **اقول** قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر بنفسه يكون
دفعيا واستشكل كثير من المتاخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح
الهداية ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا
في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار **اقول**
تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود في آن كالمقولة بخلاف
الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي
فيها الحركة الا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فيصح القول بانها تابعة في الثبات
والتجدد لموضوعها واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو بط لان
يعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك او الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك
اخرى واما الوارد عليه ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون
التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق
التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هنا حركة متصلة
من التبرد الى التسخن على الاستمرار **اقول** ويمكن البيان بوجه اشمل وامتن وهو ان الحركة
في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد اخر فكل ما لا يكون
وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا وما يقابلها ان يقول

ان الشئ قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من
هيئة في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل ان قوته يفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة
تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة وان كانت الة فكل ان كان الة وفي جميع ذلك يتبدل الحال
في القوة او الارادة او الاله ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود
لمثل هذا كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وان تقابل الحركة اي سكون هو وانه
كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين
او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى
العدمي والحجة في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا
اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حدود المتقابلات متقابلة فاذا احد دنا الحركة اولا بانها
كمال اول لما بالقوة لابد ان يوخذ في حد السكون مقابل شئ من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا
السكون وجوديا فلابد من حفظ الكمال لما ذكل وجود فهو كمال فح يتعين ان يذكر في حده ما يقابل
احد القيدين الاخيرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول
يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون
حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الملزومان فبقي ان نورد في رسم السكون مقابل
الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا وعرفناه بالامر الوجودي وهو حصول
في الحيز فلابد من تقييده بما يشعر بالاستقرار او ما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك
حصول الشئ في المكان الواحد زمانا او اكثر من ان او الحصول في شئ بحيث يكون قبله او بعده
فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو ممتنع فبقي
ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم نطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا اول وذلك لا
يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا
يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحاله سكون يقابله وللنقله عدم يقابلها وكما ان السكون
المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره وكذا المقابل للاستحاله هو الكيف المستمر بل عدم
ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض
الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدا الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها
هو الذي وقع في الابتداء ولكل من القايلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون في المكان مقابل
الحركة منه والحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير
تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لما وجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية
سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي
لا الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى اسفل هو السكون اسفل لما علمت فح المقابل للحركة هو السكون

في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي
يمتنع خروجه من حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة
ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنة بل
هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من ان
[illegible]

انجه از این نسخه [illegible] قاعده و قانون [illegible] فن شریف مرقوم [illegible]
[illegible] معلوم [illegible] مرقوم [illegible]
اسباب تمام [illegible] فراهم نیامده بنابراین آنچه از [illegible] رسیده [illegible]
بدون کتمان مختصر در این ورقه عرض [illegible] داریم [illegible]
[illegible] و فقدان اسباب تحریر شد

و الله اعلم [illegible]
[illegible]
[illegible] قران در اول شباب [illegible]
[illegible]

و الله اعلم [illegible]
[illegible]

و الله اعلم [illegible]
[illegible]

و الله اعلم [illegible]
[illegible]

و الله اعلم [illegible]
[illegible]

الموقت العرضية لا مدخل في ماهياتها ولذا لا يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد الحركة

ان الشئ قد ينسلخ عن فاعليته يسيرا يسيرا لا من جهة نقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة
نقص في الفاعل فنقول ذلك اما لاجل ان قوته تفتر يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة
تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة وان كانت بالة فلكل ان كان آليا وفي جميع ذلك يتبدل الحال
في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا وجه
لمثل هذا كما لا يخفى **فصل** في حقيقة السكون وانه تقابل الحركة اي سكون هو وانه
كيف يخلو الجسم منهما جميعا اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك فهناك معنيان احدهما حصوله المستمر في اين
او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شانه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى
العدمي والطريق في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل الحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا
اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر من حدود المتقابلات متقابلة فاذا حددنا الحركة اولا بانها
كمال اول لما بالقوة لابد ان يوخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا
السكون وجوديا فلابد من حفظ الكمال لعلاقة كل وجود فهو كمال فح يتعين ان يذكر في حده ما يقابل
احد القيدين الاخيرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول
يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون
حركة والا لم يكن اولا ولا زمان بطلانه فكذا الحدان فبقي ان نورد في رسم السكون مقابل
الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا وعرفناه بالامر الوجودي وهو حصول
في الحيز فلابد من تقييده بما يشعر بالاستمرار او ما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك
حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من ان او الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده
فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو ممتنع فيجب
ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم نطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا
يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا
يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما ان السكون
المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره وكذا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم
ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض
الفضلاء نعم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها
هو الذي وقع في الابتداء ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل
للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير
تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو وجب ان يكون المقابل للحركة الطبيعية
سكون طبيعي كان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي
لا الذي في جهة التحت والمقابل للتي الى اسفل هو السكون اسفل لما علمت فح المقابل للحركة هو السكون

في المنتهى واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي
يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة
ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم يكن ساكنة بل
هي ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل ان الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من ان
واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه
بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون
لا ينفك من ذلك الثالث كل ان من انات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا
ولا متحركا لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الان فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الان لم
يكن ساكنا فيه اقول في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما الاول فقد مر ان القبول والامكان
الماخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكليات الفلك لعناصرهم يمكن ان يسمى
عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه على مذهب القائلين بكون المكان
سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمك والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان
ذلك لم يقع من قبله كما للجالس في السفينة السائرة فان الحركة لابد فيها من فاعل مؤثر وقابل متاثر
فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول في المتحرك
في كل ان من انات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة فان قلت اذا لم
تتحقق الحركة في الان لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الان فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون
قلنا مقابل الحركة في الان عدم الحركة في الان بان يكون في الان قيدا للحركة لا للعدم فلا يلزم ان يكون الجسم
متصفا في الان بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الان حد من حدوده نعم يخلو الجسم
في كل ان من زمان حركته من الحركة في ذلك الان والسكون في ذلك الان وهما ليسا بنقيضين كما
عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان ماخوذ في حد كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع
الاعم والحركة في الان اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الان هي طبيعة الاخص ولا
يلزم منه رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة
قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة
ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلابد فيها من وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لابد من حدتهما في
في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض
جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر
موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه
لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافات الى الموضوع من الاحوال العارضة لسائر
المقولات العرضية لا مدخل لها في ماهياتها ولذلك لا يجوز ان يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة

الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت
الحركة شخصًا لا نوعًا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف ما ذيها وهي ما منه وما فيه وما اليه اما ما
فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدأ الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة
ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه
الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم النيلية ثم الى السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط
انما اختلفتا بشيء من هذه الثلثة في شرايط واحوال يتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع وربما
يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدأ والمنتهى طريقهما واحد وكذلك زعم ان الصعود
يخالف النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكل ذلك خطأ وكذلك المستقيمة والمستديرة تختلفان نوعًا
لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع وكذلك تتخالف المستديرات
المتقاربة المحدبات كما ان الحركات المتشابهة في نوع السواد مخالفة للمتشابهات في نوع البياض لاختلاف
ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا يتضاد واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركة في النوع
اذ هما يعرضان لكل صنف من الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم
شك وازالة قول من قال ان الحركة لا يوصف بالوحدة كما لا يوصف بالهوية لانها شيء فايت ولاحق
زايل كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا ينقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث
ذاتها غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها وجود في الخارج سواء
كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد تفصى بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة
في انها قد تقدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت التي يتحفظ
واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من
الحيوان والنبات اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان والنبات فان
كلا منهما صورته عين مادته ووحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من
البيت والشخص المغتذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من التفصي وليس بجيد شيء من
هذه الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكاينات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان تقتضي ثبات
اجزاء وجدت فيها من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا تفارق ولا تبطل ويكون مقارنة لصورة
واحدة او قوة واحدة يستحفظان التحلل الواقع في غير تلك الاجزاء بما يورده من البدل والبيت
القايم بما يسد مسد اللبن المنقوض ليس هو ما كان قبل النقض اذ التركيبات هي من جملة الاعراض
تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال وكذلك الظل في الماء السايل ليس واحدا بعينه لانه
حال المقابل فاذا استحال المقابل لم يبق صفته كما انه اذا استحال القابل مطلقًا لم يبق صفته مطلقة
انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هو الحق بالوحدة منها
واما لو صدق الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي مر يكون

ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهما ابدًا وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي يبقى من الصور
المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة عند الله بين هذه
المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض في
وحدتها ايضًا البيت كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة
والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطوء وانهما ليسا بتخلل السكونات لما
استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطوء بتخلل السكنات
اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا يتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سيأتي في
مباحث الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اتصالها باتصال
الجسم وهو يتجزى لا الى نهاية فالحركة غير متناهية في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة
والاخرى ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنًا والرحى متفككة وذلك لان نسبة
زمان السريع من الحركة الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض تحرك كل
زمان حركة احدهما عشر زمان حركة الاخرى وكان المقطوع من مسافة احدهما الاف الوف
مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطأ حركة ساكنا في خلال حركته المحسوسة
متصلة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى الاجزاء التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع
الى مسافته كما في حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغيره ذلك من الحجج البينة المذكورة
في الكتب **فصل** في احوال متعلقة بالسرعة والبطوء منها ان كلا منهما مشترك معنوي
بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحادهما في الحد المشترك وهو القطع
للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية
ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطوء ليس بالتضايف لان
المتضايفان متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما بالعدم
والملكة بالثبوت لانهما ان تساويا في الزمان كانت السرعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة
وان تساويا في المسافة كان زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان
فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميًا فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير و
منها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان يقبلان الاشد والاضعف يجب
ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطوء لا
ابطأ منه اقول ان القوة المزاولة للتحريك لا بد وان يكون متناهية فلها غاية في السرعة لا تتعداها
واما الغاية في البطوء فهي ايضًا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق والطبيعة
في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه
موردا فيها بعض الاشكالات العلمية هذا الاشكال بقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون

على حد معين من السرعة والبطوء وجب ان يكون للسرعة والبطوء مدخل في وجود الحركات الشخصية من
حيث هي شخصية والسرعة والبطوء غير متحصل المهية الا بالزمان فاذا للزمان مدخل في علية الحركات
الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث
هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متخصصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة
سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة
للزمان والامكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة
في الخارج فما رجع حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما افاد فما جوابا لا احد فيه والذى خطر بالبال
حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كانا موجودين
بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التى تتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل
عارض المهية كالفصل للجنس والوجود للمهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتاخرة
في اعتبار فالحركة الخاصة متقومة بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان المعين عارض لمهية الحركة من
حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المعينة لها بحسب الوجود والتعين وهو كالعلة القابلة له
المهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض بل
شئ واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان
يجتمع الاستحاله والنمو والنقله في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لمهياتها
بل لاسباب خارجيه واما التى تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول
فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لابد وان يكون متعلقا
بشئ من الامور الستة التى بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع
لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في
اليه قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه
الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه
من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل وما
في الاسباب المتوسطة اذ الاضداد لها فكيف يتضاد الحركات لاجلها فبقى ان يكون لاجل ما منه وما
اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة
لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاسفاف لم يكن ضدا
الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التى اطرافها متقابله سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد
والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ للحركة وللاخر ان
كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شئ كالحركة متعلقا بشئ كالطرف ويكون ذلك الشئ ليس
بجوهره له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبداية يجب ان يكون تضاد المتعلق به

بالعرض وقد لا يجوز ان يكون هذا الذى هو عارض للمتعلق به كالمبداية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة
فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة
وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافه من حيث هو طرف فيها فقط بل من حيث
هو مبدأ ومنتهى فان جوهر الحركة يقتضى التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر
الحركة يتضمن المبدأ او المنتهى فالاطراف من حيث مبدأ او منتهى يتعلق بها الحركة فهى متقابلة مع
تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة والمبدا ان
للطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المختلفة
الاضداب تضاد بعضها البعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة و
الاستداره ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان
يستحيل من استقامته الى الاستداره الا بفساده والاستقامة والاستداره ليسا بضدين فكيف الحركة
المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها البعض لانها لا يتعاقب على موضوع واحد
على انك قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستدير لغيرها بسبب
الطرفين امكن ان يكون لمستديرات وقسى لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد
فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل وبالقوة
وهو الذى في غاية البعد عنه على ان تلك القسى يخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان
يقع في امور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معان اخر كما ان التوسط في الاخلاق
مضاد للنقص والافراط كليهما وان النقص والافراط متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط
بالعرض لاجل معنى اخر وهما لرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها
وهى الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان
باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار اخر فالحركة لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية
والغربية لعدم اختلافها في النهايات وكل حركتين متضادتين فلا بد ان يختلفا في النهايات وهو
فيهما ليست كذلك وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات وعرفت ان
الصاعد والهابط يتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد اخر خارج عن الحركة
وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة ذات الضد هي التى ياخذ اقرب مسافة من طرف
بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التى يبتدأ من منتهاها ذاهبة الى مبداها لا الى شئ اخر
فليست الحركة على التوالى للبروج ضد الحركة على خلاف التوالى ولا الحركة على احد نصفى الدائرة
ضد للواقعة على النصف الاخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل
حد عين التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد عين المهروب منه **فصل** في ان كل
حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون اجمع المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين

يتضمن

سكونا الحجج اربع الاولى ان الشي لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في انين وبين الانين زمان
لاستحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب اولا بالنقض لاجل الدليل في كل
حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل
حركة لا توجد الا في زمان ولزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه وهو الان فللمباينة طرف ليس الشي فيه
مباينا بل هو اخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو حين ان المماسة لو وقعت في ان فقط
ولا استحالة في ان يوجد في طرف زمان المباينة خلافا للمباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز
اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة
هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا
مختلفا الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا
الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان
لكانت غاية الصاعد العود الى ما منه فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب ان
هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط
وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي حجة قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يتحرك المسود
الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض لان الابيض
اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على
البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشي محال ان يكون قوة على نفسه والجواب
انه عند كونه ابيض لا يأخذ في التسود لان التسود مأخوذ من طبيعة السواد وذلك لا يوجد مع البياض
بل يوجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض ان لا يكون
في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا او لو سلمنا الذي حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه
قوة من البياض الحاصل بياض اخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج المذكورة من القدماء
كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل
هو العلة القريبة لحركة الجسم من حد الى اخر في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه في الوصول
له الى ذلك الحد فيجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود
المسافة لا بد من وجوده في ان الوصول ولا امتناع في ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير ان في الوجود بالضرورة
ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل اخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا
يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الان وليس ان حدوث الميل
الثاني هو الان الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الان الواحد
ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الان الذي صار فيه الميل الاول موصلا
بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن

يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه
المفارقة الرجوعية او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات
عنها اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان المختلفان لا شبهة
في امتناع اجتماعهما في ان واحد بموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا لا يتمشى
في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول
هذه كالمؤاخذة اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه
عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف يرضى نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انا اذا فرضنا
كرة مركبة على دولاب داير فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها تماس ذلك البسيط
في كل دورة انا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام
بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته فاقول ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سياتي في دفع شبهة
الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما ظهر ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة
والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة
فالحركة الى فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الطبيعة الهبوط عليه وان
ان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة الغريبة يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لم
يوجد فلعدمها سبب ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا للميل
الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل
الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الابد نعم دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون طبيعيا لان
الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسريا فيرجع حاصله الى ان القاسر اعطى الجسم قوة غريبة
يسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا
باطل بوجهين احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وانه
يفيد فالضد ان مثلا زمان هذا خلف وثانيهما ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت
مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبيتها
لم يكن مانعة واما عند تكافوهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا
يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات
الهواء المخروق للقوة القسرية والا لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك وههنا ذكر ان القاسر يفيد
قوة مسكنة في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة
لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي
وجد قبل ان الوصول الى موضع السكون الا ترى ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد
لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون في

بعض الاحيان

هذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة فى بعض الاحيان يعنى ان القوة التى كانت محركة
الى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت مثبتة تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان تغلب
عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما الذى افاده الامام فى الجواب وهو ان هذا السكون
واجب الحصول فان الجسم فى اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعى
علة كما ان ساير اللوازم لا يستدعى علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر فى الفوق لانه اذا زالت تلك
الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جدا اما وجه الاول ان السكون من الاعدام التى
يحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخلو السكون من احد الامرين اما وجودى كما هو عند من يجعله عبارة
عن الكون فى مكان او كما وكيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودى فله علة وجودية
لا محالة ولا يكفى فيه عدم علة الحركة الثانى قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان
الامر الضرورى الواجب الحصول كيف زال بلا علة الثالث ان لوازم المهية ليست كما زعمه فانها معلولة
للمهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للمهية من حيث هى عند بعض اخر و
لعلة المهية عند بعض اخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اى تقدير لا ينفك حصولها عن
علة المهية ومن الاشكال ان السكون زمانى قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من
السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء باقل من ذلك بينهما فما سبيل التعيين لزمانه والجواب
ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة وغير ذلك فهى
يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما تمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه
فى مسلكه حبة مرمية الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس فيلزم وقوف الجبل الهابط
بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب فى المشهور بان الخردلة يرجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة
الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد على
بل كما فى حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال قال الامام
الرازى هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه اقول واى برهان اقتضى
ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية لا حركة مجازية فان الحركة
بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة فى كون
الجسم ساكنا فى بعض زمان لصوقه بشئ يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية
لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد

فصل فى اقسام الحركة بانقسام فاعلها لما
تكلمنا فى ماهية احوال الحركة فلنتكلم فيما هو كانواعها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية
وقسرية اما مطلق الحركة فهى اربعة اقسام الثلثة المذكورة والتى بالعرض وان لم يخرج العرضية من
الاقسام الثلثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيه او لا بل فيما يقترن به فالا
يسمى حركته بالعرض والثانى اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة

يستلزم

قسرية والذى ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر
فى بعض الحركات انها من اى قسم من هذه الاقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس فى
انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فاينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة
فى كتب الطب سيما فى شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء اما حركة النفس فارادية
باعتبار وطبيعية باعتبار فهى يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس فى زمان يتمكن النفس
من تقديمه عليه وتاخيره عنه بحسب ارادته لكنها لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضرورى
اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعى
والاعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشئ لان النائم يفعل الحركات الارادية
لكن لا يشعر بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامى تقتضى
الزيادة فى الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست
بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما فى القلب من القوة الحيوانية وميل
الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة
واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا هى انما يكون كذلك فى البسايط
العنصرية واما فى غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات وغايات
مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهى الانبساط
واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم
الوقوف ولا من الانبساط تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد لمزاجه والاحتياج الى المهذب مما يتعاقب
لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام فى
الحركة فان ههنا قسما اخر من الحركة بالحرى ان يسمى تسخيرية وهى التى مبداها النفس باستخدام
الطبيعة استخداما بالذات لا بالقصد الزايد ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعية قسمين
ما يكون بالاستخدام او لذاتها واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة الزايدة او باستخدام
الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام
النفس اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم يتيسر للمتاخرين
نيل مرامهم ذكروا فى تاويله وجهين احدهما ان حركات الافلاك وان لم يكن طبيعية لكنها ليست
مخالفة لطبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبداها امرا غريبا عن الجسم فكانه طبيعة وثانيهما
ان كل قوة فهى انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فتحرك الحركة الاول لا يزال يحدث فى ذلك
الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حاصل من
خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضادا لمقتضى طبيعة ذلك الجسم
فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة ومن هذا قال بطليوس

لمقتضى

آخر

ان المختار اذ اطلب الافضل ولزنه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كانها
اليه طبيعية ولها طبايع متجددة مباشرة للتحريك الاستدارى وليست طبايعها مباينة لنفوسها
وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب بالحركة
الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت
بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها
من القوة الى الفعل يحصل لها كمالها لكن في الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها
اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك
ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك و
المطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا
الهوا لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار ولا يقال الان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب و
اسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهوا احسسنا بانه قاصد الى فوق كما اذا احتبسنا في اثناء
تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منها المكان المطلق وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق
اذ لا اختلاف في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر
المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال
ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملايم للماء ان يكون حيزه فوق
الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للارض ومناسبة الرطوبة والميعان
للهواء وهكذا قياس احيازالبواقي ولو لم يكن احيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت
لمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى منها فالقصد متوجه الى
طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والقرب
غير طبيعي كالهواء المحصور في اجرة مرفوعة في الهواء حيث انها متى نشف الماء من تحتها الشئ هرب
الهواء من محيط غريب فيثوب الماء عنه متصعدا في مسام الاجرة لضرورة عدم الخلاء فان قيل
هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي والطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا تعاند
بينهما ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت الحركة الى جهة اتفقت اذ الا ولوية ح وذلك باطل قطعا
فصل في ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا
اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه مبدأ الحركة الذاتية الا مبدأ المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية
اذ يستحيل فيها الاينية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وساير الاستحالات كالتسخن
والتبرد والتلون والتطعم والتروح وغيرها لبرائتها عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون
مبدا هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات
فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض والحركات فيها يجوز ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات

المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج
عن مكانه وفي طبعه مبداهما متحركا على الاستقامة الى المطلوب ومنصرفا بالاستدارة عنه ايضا بالطبع
وهو محال لا يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن ح
غريزيا ولا يمكن ايضا اسناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا يتصرف الا بتوسط الطبيعة و
لانه قد ثبت ان التحريك الخارجي مما لا يقبله الجسم الا وله بحسب طبعه ميل الى ما له لا يقال اليس
ان الطبيعة يقتضي الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والسكون اذا كان فيه فكذلك يجوز ان يقتضي
الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك
لشئ واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول
فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدأ الحركة
القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها
بفعل القاسر وامداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدأ هو الميل المستفاد
من المحرك الخارج ففيه ان نفس الملاصقة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر
فغير باقية واما التي يحصل ويحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى ان المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة
في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض
والحرارة الغريبة التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة
فيفيد ما كان ملايما لها وكالشكل المضرس يفيد الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضيتها
من الاستدارة الا انها لا يعود اليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا
منافاة كما بين في موضعه ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و
الا لا يعود المرمي الى البعد مماس سطح الفلك **اقول** وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء
كيف لا يوهن الميل الطبيعي حتى يخليه ان يشتد اخيرا ويوهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان
المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا
يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا
المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة يتحول في جوهرها
وذاتها الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية
مجتمعة مع حديديتها والحجر المرمي الى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها اذ
انه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتباينة
وبذلك الاصل يندفع ما قيل ان القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت حجرها
في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان
يكون موجودة في المقسور ام في الخارج عنه وعلى الاول اما ان يكون باقية الى اخر الحركة ام لا فان كانت

يكن باقيه فهو القول بالتوليد اى كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذى يقال ان
القاسر افاد الجسم قوة بها يتحرك اما القسم الثانى من التقسيم الاول فالعلة لا تحرك جسم فاما على
سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء متقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمى
بقوة والثانى قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمى جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع
فيجذب معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا
باقيين الى اخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام عايد فيها وان بقيا فالكلام فى احتياجها
الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا بط اذ يلزم وجود المع عند عدم علته وتاثير العلة عنه
فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب المخيفة بقى الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق
اما اقسام الحركات القسرية فقد يكون فى الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمى الى
فوق اولا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه واما الوضعى فالتدوير
القسرى مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما فى السكر الداير فرض من
تصعيد الجزء المستقر بالاعلان وهبوطه بعد علوه بطبعه مشتدا عند مقاربة المستقر لا منافاة احدث
هذا الميل قادم مقتضى التسخين وما الى اسفل ويحق مستقره العارض له من التصعيد مثل ماعن
فحدث حركة مستديرة لاعلى المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما احدثت عن
خارجين وربما كانت من ميل طبيعى مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية
ففى الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل فى ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفى النقصان كالذبول
الذى بالمرض لا الذى بسبب الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة طبيعية وبالقياس الى طبيعة
البدن الجزئى قسرية واما الكيفية ففى الحبات مثل الماء اذا تسخن وفى الحال والملكة كالامراض
وفى ساير النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب ساير الرذايل على التدريج
فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية
فهى قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من
البذر واما القسرية فكاحداث النار بالقدح وكافعال اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعى
فضة والفساد ايضا قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار المرور الازمنة وقد
يكون قسريا كالموت بالقتل والسم او غيره وكقطع الشجر

فصل فى ان كل جسم لا بد
وان يكون فيه مبدا ميل مستقيما او مستديرا كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى
مكان اومن وضع الى وضع وذلك لانه لا يخ اما ان يكون فيه مبدا ميل الحركة فذاك او لم يكن فيه
المبدا فقبول الحركة من مبدا خارج يجب ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه
من ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العايق لا يكون كنفسه لا مع العايق فلو فرضنا جسما
لا يكون فيه مبدا ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون فى نهاية السهولة فيلزم تماما كرنا ان يستحيل

وجود جسم لا مبدا ميل فى طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضرورى
البطلان وهو وجود حركة لا فى زمان فهكذا الملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان
يكفى للمستبصر الناظر وان لم يكتف المقاومة الباحث المناظر فزيدك ايضاحا فنقول ان كل قوة
جسمانية فانها يتصف بالزيادة والنقصان والتناهى واللاتناهى لا لذاتها بل لاجل ما تعلقت بها
من عدد او مقدار او زمان ولا بد من تناهيها وكذا انما فى جانبى الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهى واللاتناهى لان ذلك من خواص الكم
فالزمان يمكن فيه فرضهما اما فى جانب الازدياد وهو الاختلاف فى المدة او العدة او فى جانب الانتقاص
وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذى تعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التى تصدر
عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الانفصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة وكثرة وبهذه الاعتبارات يصير القوى
اصنافا ثلثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية فى الشدة لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال
فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى
من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى
يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التى يصدر
عنها عدة اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدة اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهيه
عدة غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهى
بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر فى الزمان الذى هو فى غاية القصر بل فى الان ظاهرا ضرورة
امتناع ان يقع الحركة الا فى زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسرى يختلف باختلاف
القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكون ممانعته ودفعا وقسرا اكثر
واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما فى طبيعته وهى فى الجسم الكبير اقوى وفى الجسم الصغير اضعف
فاذا تقرر هذا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة
والبطؤ وكل حركتين اتفقتا فى امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما فى الامر الثالث ايضا
وكل متفقتين فى واحد منها فلو اختلفتا فى احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما فى
الاخر منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة فى مسافة
معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق لا وجود له الا فى معين واذا فرضنا جسما اخر ذا ميل
طبيعى حركه القاسر بتلك القوة فى مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر من زمان

بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثاره ومدتها وشدتها متناهيا

حركة عديم الميل والا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركة القاسر بتلك
القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان
حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم
ان يتساوى زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر ويكون وجوده
كعدمه هذا مح بالضرورة شكوك وازاحات قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم
التسليم لامكان ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين
لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كونه معاوقا الميل العشري وان فرض
وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا يتعدى الى ما
دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت
الاولى صمية والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة
والنقصان في المقادير لا يقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز بحسب الذات وكما
ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا
لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الحال في الاعتمادات في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ
غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود سبب الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقته
خفيفة غير محسوسة واي حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرض له لذاته من قبول الانقسام
والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغيرها لذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال
له بالذات ولما يتعلق به بالعرض واقوى مما ذكر ولا من الشبه ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها في
بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي
بازاء اصل الحركة والباقي بازاء المعاوقة فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على
زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه
على فرض امر يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول
يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل البرهان ان
وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة
التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور امر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعاوق و
حركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها
لا في زمان ايضا مح ومن هنا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا مح وهو المط ويمكن ايضا اختيار
الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية للزمان على تقدير وقوعه محال لا ينافي الجزم بكونها
مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك ومع ذلك ننتظم ان نثبت له هكذا لو فرضت حركة من الجسم
العديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم

المعاوق وذي المعاوق وانه مح فلم يكن في زمان وهو ايضا مح فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل
مطلقا مح وذلك الاعتراض لجماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي وقوم
اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيجتمع منهما واجدة المعاوقة
ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف
المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر ايرادات المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن
ذلك الشيء خلاف الاقتضاء وان عنى انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطؤ يقتضي
قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطؤ كنسبة الجنس الى الانواع
التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق الطوسي في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه
مقدمة هي ان الحركات كانت نفسانية فللنفس ان تحددها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس
بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية
التي مبدؤها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب
ذاتها يكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها
وما لا يحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه
تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما ينبعث من السرعة والبطؤ
يكون لشيء اخر يسمى المعاوق اما خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء في
الغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا و
يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس التي
هي مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطؤ ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي
فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن الاعتراض
المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان و
بسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لما بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا الا
لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان

اوفى ضعفه كانت لامحة اسرع او ابطأ من المفروضه وكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها
لا مع حد منهما هف واعترض بعض الاحتين عليه بانه خصص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية و
القسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احدى المعاوقتين لا وجود لها ولم يثبته
انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه واما الممنوع فبعضها من قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فلو كان
المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث فذلك
هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضى قدرا من الزمان
وحدا من السرعة والبطؤ فهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق
ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في جميع الحركات القسرية ايض فلو كان هو
المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام
في قوله وكذا القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر
اخر يعاوق المحرك في تاثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل يقول ذلك
الامر الاخر هو الميل قال في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ وهو
كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه
بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعنى الكبر والصغر والكيف اعنى التكاثف والتخلخل والوضع
اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من
السرعة والبطؤ هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا
نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخل وقوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا
اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من
الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان
غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه
قلنا غير لازم لجواز ان يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى الحركة والاخر
يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على
امتناع الخلا سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على
امتناع عدم المعاوق الخارجي اعنى الخلا لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في
منع قوله وكذا القابل الخ وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق
الداخلي اعنى مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعنى القوام المذكور كاف في تحديد حال

ان ارادات القاسر الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه م

الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت
الحكماء باحوال هاتين الحركتين الى اخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة
بدون المعاوق لا وجود لها ولم يثبته انه مبنى الدليل فقد مر دفعه واما انه خصص الدليل باحدى الحركتين
الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها
الخيالية من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه
فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا
مراتب في السرعة والبطؤ لا بد وان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد
منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله
لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان
الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها وجميع
الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسلك اخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر
لمعاتبه لمن وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض او انما
اراده بقوله بل يقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فقد مر بان وجوه حد من الميل و اقتضائه
الى الطبيعة او القاسر لا يكفي في تحديده بمرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة مبالة
درجات متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن
اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته
ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم لما يفرض
فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز
ان يكون امرا اخر غير احد المعاوقين يحدده كالقوة المقناطيسية فمدفوع بانا نفرض جسما متحركا
لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نسلم ان غير
الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمدفوع بان الدعوى برهانية و
الذي ذكر في بيانه من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض بحال
الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه اليه بنفسه فظاهر الدفع بان النفس ايضا من
الامور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية بحالها الى طبيعة البدن كما ان القوة المقناطيسية و
قد مر ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين
كاف علم دفعه بما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فمدفوع بان لقائل
من ذي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا يحرك قوة جسمانية في ذاتها ووضع لا يتفعل الا
بجذب او دفع مكانيين او باقامة قوة سخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا يتفعل الجسم المتحرك
من شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا يصير قابلا لهذه الامور في ذاتها الا بالطبيعة

لها بجوهر معين وتحصل باحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية **تتمة** واعلم انك
قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هي الطبيعة
لا محالة ولا يحتاج هذا المطلب الى اثبات لما وقد الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض واعلم
ان الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره و
مطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا هيهنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ الحركات
والميول تقويما او تحديدا اذ به للشيء طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار

فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا يتصف
بالتناهي وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام
غير متناهية المقدار او العدة لكانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال
بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة
غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وقد عرفت الفرق
بين هذه المعاني الثلثة فنقول لما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان
تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والاول محال والا لامكن ان يوجد حركة في زمان
اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال لان
الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فنقطع بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا
ظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة و
اما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان يكون طبيعية او قسرية
فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم
يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها الكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا
لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير
في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر
القوة بل لاجل مقدارها فيكون في الاكبر اكبر مما في الاصغر الذي هو جزءه فهي في الاكبر موجودة
وزيادة مقدرة وان كانت قسرية فانها يختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل
لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه المقدمات
فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية
فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضناهما حركا جسميهما من مبدأ مفروض
حركتين بغير نهاية لزمان يكون فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا
متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء الى مقدار الكل فكان
كل القوة متناهية وهو المط وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه

الاول ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة
والاضافات **اقول** اما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه
بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية للمهية في ظرف الذهن فوجود الجسم
كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل واحدة منهما
حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في
الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه كالمساواة
مثلا والمحاذاة ونحوهما **الثاني** ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة
من المحركين اذا اقلوا حجرا وقطعوه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على
نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان
لا يكون لقوة الجزء نسبة في التاثير وان فرض لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر
اقول في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا اثر لها الظهر الا المانع خارجي لان كون
القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة
فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حالة عند الاتصال فان لم يتغير كان لكل واحد
من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء لفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان
لا يتغير حالها عما كانت فيجب ان لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما
كانت فلا بد هناك من امر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي اجزاء الصورة القوة بل اجزاء
المادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما ان العشرة المستقلون بحمل ثقيل فانه لتوزع
يتفق ان يحمل كل واحد منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد
منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها ومع ذلك فللواحد تاثير في ذلك
القابل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان ينضم امثالها
بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الاثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما
وقع اولا بحمل العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول اسباب لزوال الاثر وغلبة اضداد لوجود
الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كما في النار القليلة في عدم تاثيرها على نسبة تاثير العظيمة
فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن للقادح
في البرهان الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل
والقابل فيها **الثالث** ان الحكماء اتفقوا على ان ما لا اول لوجوده لا يمكن الحمل عليه بالزيادة والنقصان
وعلى هذا عولوا في حل شبهة من اثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هيهنا في الامور التي يقوى
عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد
اقول في الجواب ان المقوى عليها وان لم توجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة في القوة على

الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبداها الفاعلى نسبة قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها
الى ذوات هيا بتها ضرورة ان النسبة اشد واكد فان جزء القوة تستحق من ذاتها ان يكون له قوة على امر وكل
القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم لا استحقاقا
موجودان لها وان لم يوجد مستحقاها فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد
المقوى عليها او لم يوجد بل وجوده في القوة ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب اخر من الوجود
~~وجوده بعد القوة ضرب اخر من~~ الوجود وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب
كذا ونحن انما فرضنا كون القوة غير متناهية او متناهية لاجل حصول المستحق والمقوى عليه
بل لاجل حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ومن ههنا
يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهى استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه
وجوب تناهى المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائما
في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول
الحق في جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفضله وحاله ابدا فهذا
ايضا مما يجوزه العقل لاجله فالحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب استقلال
نفسه او بانضياف المبادى الامدادية عليه لما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجه
ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تاثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا والذى اجاب
به الشيخ في المباحثات من ذلك من ان السكون عدم وليس فعلا ولا ليس مما لا نسلم بان الزمان
وفي تلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الارض السكون
فعل في الا الوضع فعل كان يكون غير متناه لا عن تلك القوة بل بحسب قوة اخرى تفعل الزمان
الغير المتناهى الذى به يكون السكون غير متناه انتهى فللقائل ان يقول هب ان السكون
عدمى لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا الوانها وشكلها
وثقلها ومقدارها ومادتها وسائر صفاتها التى بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم و
بعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية توجد ومستفادة عنها بالاخص
الذى اشرنا اليه من قبل الخامس لعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان
وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة
لكرة زحل فيجب من ذلك تناهى القوتين المحركتين لهما فيجب تناهى الحركتين وان لم يلزم من ذلك
تناهى الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيهما والجواب ان اختلاف القوتين
لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن بحثنا فانا بينا ان جزء
القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهى استحقاقيهما
واختلاف فيهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقايق وحركاتها ايضا

متخالفة الحقايق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزءا من فعل الاخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية
وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس بناؤه
على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر
اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان
يقال قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر اذ ليس شيء منها جزءا لغيره السادس لما
النفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات
وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت
فاما ان يفيد الحركة فقط او يفيد قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة
للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية
مبدا لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح
امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الاثار المفارق
الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا بد من قوة جسمانية فاجيب ان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو
الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول
هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في
صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدا لافعال غير
متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من
التقديرين يلزم اتصاف الواسطة لصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازى قول من
قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوة
الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح
لانكم لما بينتم في باب ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا
تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف
ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال غير متناهية مع انكم لا تقولون بذلك
وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا يتوسط بين العقل المفارق وبين الاثار الغير المتناهية فقد
قد بطل بالنفس الفلكية فما بالكم جوزتم ههنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية
فناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجاد واصاب في هذا البحث ولا
مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة
بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل جهته
الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق
ان جميع الطبايع متجددة الوجود والهوية وطبايعهم حركة نحو البارى جل ذكره حركة معنوية وتوجها

لم يرتقِ اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغنا الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية و سكنت اذ فنيت
عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة
حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذى قبل انشاء الله
السابع هو ان القوة اما ان ينتهى الى زمان يصير بعده امتناعها واجبا لذاته او لا يكون كذلك و الاول
يوجب انتقال المهية من الامكان الى الامتناع وهو مح واذا كان الفاعل والقابل ممكنى التاثير و
التاثر والشرايط ايض ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا بل هى ممكنة
البقا ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذا القوة التى يفعل افعالا غير متناهية فى المدة غير
ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فمهية
القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء مطلقا نظرا الى نفس تلك المهية وهذا لا ينافى كون بعض
الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها لشوايب العدم والدثور
واما ما ذكره بعض العلما فى الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب نفادها لا لذاتها بل لما يوجد
من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت من حيث هى هى غير واجبة
الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتادى الى حيث يصير الممكن واجبا
فكذلك هيهنا فليس بشى لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع جميع القواسر
عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود

في العقل والمعقول ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج
الى ان يصير نوعا متخصصا لاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او علما او معلوما فالبحث عن
العلم واطرافه واحواله حرى بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة
للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف ثلثة **الطرف الاول** في ماهية العلم و
عوارضه الذاتية وفيه فصول **فصل** في تحديد العلم يشبه ان يكون العلم من
الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول
وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم
لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه
يتعذر ان يعرف بما هو اجلى منه واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء
غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت
الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيد كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما
ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بانه كل من عرف شيئا امكنه ان يعرف
كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم
والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان
العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت
ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما لكل
احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عن ما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره
بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه و
به والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا وراسا ولا اكثر من
لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة
وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومة
بل الممتنعات صورا متمثلة في الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك
البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر جسماني
لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت
فلهذه الاشياء وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع
الوجود او باللاوجود في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت
العدم والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو
اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للاشياء الممكنة وهي عين ماهياتها ايضا ممتنعة
لاتحادها للمحكوم بها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في

الخارج لهما جميعا فمندفعة بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالمهية مع
كونها ذهنية يستحيل ان يكون خارجية سواء كانت ماخوذة من الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد
الوجود الخارجي يستحيل ان يكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب
الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في
العقل بالامتناع او بالامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس
عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على
ظرف الشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم والنوعية و
الجنسية وما يجري مجراها وليس لها في الخارج شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد لها
من نشأة اخرى ونحو اخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظايرها ومن الشواهد المتوقعة على وجود
نشأة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا انكيفت بها الالات كاللامسة مثلا ليست الصورة
الحاصلة منها في الالة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس اخر من جملة الاجناس الاربعة التي هي
تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في الة اللمس ليس ملموسا والا لاحترقت
في الة لمسه غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي يدركها الانسان بالة
الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان والا لكانت مذوقة
كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحس
من الكيفيات المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي من صفات النفوس لا من صفات الاجسام
فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية و
كذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت
من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا
لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان على ان للمحسوسات وجودا اخر
غير محسوس فيصير هو تنبيها لوجود نشأة اخرى غير نشأة الاجسام ولواحقها واما متشبثات
المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود
في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل قولهم ان المهيات كالانسان
والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخص
يكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان
يجب ان يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية وكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا
والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم تكن متحدة معها في المهية لم يكن لشيء واحد وجودان
كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير
النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها

من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والمهية اذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات
والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى
بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى
حلت المادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار
لا يعرض لها شيء من هذه الآثار ويكون المهية في الحالين واحدة فقيد ان السائل اذا وجد الحكم بالاشكال
ونفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدنا
في مباحث الوجود الذهني

فصل في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وتزييفها
وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول
غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عند
ما بين كون الباري عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته
تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لمهية المعقول وذلك عند ما بين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما بين ان العقل البسيط الذي للواجب
الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون
العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ
الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عند
ما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف
بالعرض وايضا عند ما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ
المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور
لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه
وان كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان
يكون مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسقا لغيره
فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا لنفسه وعلى التقادير الثلثة فلم يكن ذلك الغير مدركا
له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه
نورا لنفسه وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال
ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها وارجاعها الى مذهب واحد هو ان العلم عبارة عن وجود
شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء اخر فان كان هذا المجرد
المطلوب بحذف الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجوده لغيره كالاعراض كان عقلا

الوجود

لغيره او خيالا له او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من
ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح بواطن ما ذكروه
من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا
الى وجداننا عند تعقل شيء فنجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان
حصول العلم سلبا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل
العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فيثبت فعدم عدم العلم يكون
ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشيء
وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا للجهل المركب وايضا الجهل
المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشيء
لنفسه ولو كان سلبا للجزء الذي هو السلب لعاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم قول القائل
ان التعقل عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها
ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة الى زيد دون
عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح
ان يقال بدل علم زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا
عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء علما بشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة
لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجردا عن المواد
يجوز الشك لاحد في كونه علما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل
مجرد عقل وعاقل ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما
اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر احوال
النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فهو ايضا باطل
بوجوه ثلثة الاول انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل
بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او
لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا لذواتنا
لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة
لذواتها بل كان عقله اياها عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان
تلك الصورة لا بد وان تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا
مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهرا وعرضا

لزمه ان عقلها عاقلة لذواتها

لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
كان عرضا واما ثانيا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمتنع من
الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولا نذكر
ما يزيد على ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا
لكن مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
من حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير
حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه الهيات للجوهر ليس هو ادراكه لها لان نفس الحصول
لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فان يقارن
صورة للسواد والاين والكم لشيء لا يمتنع عن كون ذلك الشيء والامر متعلق الادراك بمجموعها ونحن
ندرك كثيرا جسما ذا مقدار ذا كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قالوا ان الادراك حصول صورة
لما من شانه الادراك لكان تفسيرا للشيء بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة
فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة
فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان المعنى
السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان
يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية
الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام
غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه نقضه او ترتيبه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر
الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة بين
العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى وراء الاضافة فيبطل بما بين في باب المضاف
ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا يحصل عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك
اشياء لا وجود لها في الاعيان ونعلم ذواتنا ولا اضافة بين ذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا ذاتنا
بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار والمقايسة
وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر او لا واعلم ان القايل بكون العلم
اضافة عارضة للمدرك الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك الموردة
على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا
في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون
الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب
المحصل وهو ان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في غاية شديد اما اولا فلانه يلزم

علي ان يكون علم الباري بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحدي
ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى
اقدم وجودا من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبا الوجود لذاته لاستحالة تعدد
الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة
عن امر ممكن الوجود معلول له وقبح ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من المعنى وايضا البرهان
قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفا وقد ثبت انها من مقولة
الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وارضا
وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم
ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات
بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصورة فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع
الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته
من انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترنا من كون العلم هو الوجود
واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافته اليها وهو غير صحيح لان العلم
ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليها ايضا ان الحيوان
له ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد وان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل
بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير يريد ذكرها بالعلم
الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان كل نفس منا تدرك بدنها بعلم حضوري وعندنا ان الاجسام
المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور الا التعقل و
لا غيره واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد
عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة
الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج
مع انه لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم
للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه لها ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم
ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لا
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض
يدل على ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى المقابل
لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد
وهذا من باب المغالطة بالاشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره
وجه اصلا بل يؤكد القول بان العلم هو الصورة فنقول فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج

اذا عقلت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليس هناك
اضافة محققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فعلم ان طبيعة
العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج
واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك
والعلم بمعنى واحد يطلق على اقسام الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت مهية في
بعض الافراد على كونها امرا غير مضاف وقد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف
اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود
مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الى شيء
ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا
كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت
له صورة السواد او قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج
الى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ام امر يزيد على ذاته اقول
العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى تكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء
جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره
بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم
نتشكك في كونه عالما بذاته وعالما بما يحضر عنده ذاته ولا نحتاج ح الى برهان ومنها انا اذا كان
نعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو بعينه ذاتنا
بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان
لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر
انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره
اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا
وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها
هويتنا الشخصية ولها صورة ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على صورة
العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين
في مرتبة لما مر ان الات الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه و
بهويته نحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو
امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذلك الحال في العلم بكل علم لان كل علم نحو من الوجود و
لا يمكن تعقله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا

نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات و
اجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله
في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان
باب الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في
مقامه ان شاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها
فالان نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومانا اليه ونشيد قاعدته

فصل

في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل
وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه
عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة
بالفعل وانما يحصل ويتقوم ذاتا محققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشابهها والجسم بما هو جسم
لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره
من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا الحال عند سائر الاجزاء
ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له وكذا الحمل والهو هوية من لوازم
الوحدة فما لا هو هوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا
يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء
وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه
موجودا استقلالا وبالجملة الجسم حقيقته افتراقيه في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها
فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد اخر وضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف
الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها
لشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود
الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شانه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد
بتمامه لذاته لا ينال لشيء اخر والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه الا
الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء
كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها في محلها وحكم
الجميع كحكم الصورة الجسمية الخارجية في ان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجود
الا بحسب اطرافها ونهاياتها ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء
واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومنالا لشيء يدركه
وينال ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي
لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد مما ذكره

القابل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان ادراك تلك
الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون منغمسا ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من
جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان
الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى باوائل
الملموسات هي الحرارة الخارجية والبرودة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة
بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوس وجوده في
نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسيته كما ان وجود المعقول
من حيث هو معقول هو معقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة
بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي
حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير
ثابتة بين تلك الصورة وما تطابقه ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك
الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية
للمشاعر والمشاعر الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما ستتلو عليك
وجوه الفرق بين الحصولين

فصل في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة

وذلك من ستة اوجه اولها ان الصور المادية متزاحمة
متمانعة فان الشكل بشكل مخصوص او الملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر
مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم ينسلب عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم
والروائح والاصوات المتخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي
فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمس يدرك انواعا
متخالفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا
الكلام في غيرها فنعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور
المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في جوز
وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فيقدر النفس ان
يحضر في خياله صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها
كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وآله قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال
ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد
لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها ولو كانت محدودة بحد
خاص ووضع خاص لا تقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها
او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم

في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد اذا ادرك
مقدارا عظيما يدركه كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها لبساطتها وثالثها ان الكيفية الضعيفة
تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف
عند وروده سيما في التخيل والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد
العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في
جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة
ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان يكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص
كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فيكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد يسمعه
اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما
في قوة ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل ان النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق
لا تسخن ولجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون
في النفس محرقة او انه حين ما يكون فيها مبرد بل على انه امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او
مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره
بل معناه ان ما علم صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة
له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها الا بعد رجوع
مثلها الا باكتساب جديد وتأثير مستأنف مثل تلك الاسباب التي حدثت منها ولا كذلك الصور
النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها
ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب او سبب مباين
منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية
والحيوان اذا بلغ الى غاية كماله وكذا الصور الجمادية الطبيعية او الصناعية اذا كملت بعد نقصها
انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي يكون
في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها
الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقايض مفهوماتها
وحملها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليه انه
ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها البتة نار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس
ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على
انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان
والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على
وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق حقيقة المعاني فيها

فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلب هذه عنها فلاجل ان تلك
الصور اجل واشرف من ان يعتبر الاكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والعوز
الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان فوقه ما هو اعلى منه
وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية و
النفسانية التي تحت من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الفرس العقلي وهكذا في كل نوع
من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث المثل المهية والغرض هاهنا بيان ان الصورة المجردة
المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقايض نفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض
وبناء على تحقيق مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع اخر
منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز
حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورة
الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما
كان صادقا عليها **فصل** في توهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية الحسية
فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل والة الحس بل انما تكون تلك الاشكال المرئية والمظاهر لها لا في
محال ولا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل
يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية
بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ
في الهيات الشفاء وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة
بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وحد الداخل في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون
مندرجا معه تحت جنسه مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس
فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم به من الكيفيات النفسانية
القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشكال
المشهور وقد اشرنا الى كيفية دفعه فيما مر سابقا ولاحقا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله مهية الجوهر
جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية
شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا
يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر وكذلك الحركة
كذلك مهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة
من جهة كذا حتى تصير مهيتها محركة للعقل الى اخر ما ذكره اقول لا يجدي هذا الكلام فان دليل
اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تم لدل على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ولواحقها

موجودة ه

واي معنى لها باي وجه كان وجود اخر سوى هذا الوجود المادي الدائر فكما ان الانسان مثلا يمكن
تصوره نوعيا جوهريا كذلك يتصور مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل ومقالا لذاته مجردا عن المحل
والموضوع فهذا العقد الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكر في جميع صفات المهيات واجناسها
وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من مهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصله صورة الحيوان
مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متحيزا ولا
شيئا من مقومات الحيوان وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فيما اذا
يكون حيوانا الحيوانية بانه بالفعل جوهر جسم نام حساس فليس كذلك او بانه اذا وجد في
الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام ان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك
الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي
عرضت له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا ذا
وضع واشارة لان ذلك يخلط بين انحاء الوجودات وتضييع الحيثيات فان الشخص العقلي بخصوصيته
لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب مهيته
الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة
الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا اخر ولو كان المراد
منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج
بوجود مهية اخرى لكانت تلك المهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة
اذ كل مهية فباي خصوص الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل مهية فان ذلك
كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل
ما له من الكمال ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب
ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصورة الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في
الجدران في كونها انسانا او فرسا وفيلا واشجارا وانهارا لا انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة
في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان
الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق معاني تلك الحقائق
وذواتها المتاصلة فالجوهر بالجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورتها المحسوسة هو الجوهر
الحقيقي وصورتها المعقولة هي معنى الجوهر فهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته موجود
لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول عبارة
عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان
يكون امورا تخالف الموجودات ولا معنى بتقوم وجوده في موضوع مستغني عنه في ذلك المعنى
من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد عليها على جسم ويحمل على

كان ه

بنحو وجود الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجودة ذو وضع واشارة وليس شئ من هذه
المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق
معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى والبق من صدق معقول على محسوس و
اتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات
ان الحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان
وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك لم يحسب لمعنى المعقول ارتباط
واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورة العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان
العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه
الحيوانات الدنية المتخيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في ساير الصور المعقولية لساير الانواع
الجوهرية وغيرها والناس لما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقوله
في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي
عن اشكال كون الشئ جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قالوا في دفعه ان مفهوم
العرض عرضي لماهية ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب
الوجود الخارجي وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن
اذ معنى قولنا انه لا احتياج اليه في الوجود الخارجي فلا يحجران يكون شئ واحد جوهرا وعرضا بالنظر
الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض
قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لساير المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا ويرد عليه اولا
ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشئ في موضوع والكون في الموضوع
عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان
كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض
الوجودية التي تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في
نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ
ذاته كساير العرضيات وبالجملة قياس عروض الوجود للماهية الى عروض ساير اللواحق العرضية لازمة
كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس الا نفس
صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شئ واحد جوهرا بحسب الحقيقة عرضا
بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال بحاله في انا وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما
هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم فالعلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شئ
واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شئ واحد جوهرا وكيفا وهذا غير
مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا للماهية فلا محذور عندهم في كون

جوهرا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها فلا
يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن ذاتيا ولم يكن للماهية الواحدة نحو اخر من الوجود
كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض اهل التدقيق كيف يجوز كون شئ واحد
جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشا المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا
اعتبار العروض في احدهما واللاعروض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك
بين الجوهر والكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن
هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها
الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا احكام الكم وساير المقولات فيرد عليه ما اوردنا
سابقا من انه يلزم ان لا يبقى من معاني الماهيات ومفهوماتها شئ محفوظ في الوجودين ويرد
عليهم ايضا حسبما فهموه من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس
صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان
فاذا الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن له وجود في العين فهو
عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشئ الواحد باعتبار وجودها الخارجي
جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انا لا
نسلم ان تلك الماهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود
العيني ان يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان
من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب
عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق
كما لا يخفى فالمصير الى ما لوّحنا اليه فلناخذ في تبيينه **فصل** في بيان ان التعقل عبارة
عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض
المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة
وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي
كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه
وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي
نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بشئ يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء
المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات
والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور
الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق
الالهية المستخفية ومحتاجيان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام

الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا فى ساعة تسويدى هذا الفصل من خزاين علمه علماً جديداً
وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحاً مبيناً وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم فنقول امتثالاً لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احديهما
صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون
بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل ولا محسوسة ايضاً كذلك الا بالعرض والاخرى صورة
مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريداً اما تاماً فهى صورة معقولة بالفعل او ناقصاً فهى
متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها فى
نفسها ووجودها للعاقل شئ واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس
وجوده فى نفسه ووجوده للجوهر الحاس شئ واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلو فرض
ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل
منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذى
هو محل السواد لكان يلزم ح ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان
اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود فى نفسه وان قطع النظر عن
قرينه لكن الحال فى المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود اخر الا
الوجود الذى هو بذاته معقول لا بشئ اخر وكون الشئ معقولاً لا يتصور الا بكون شئ عاقلاً له
فلو كان العاقل امراً مغايراً له لكان هو فى حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول
فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلى وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشئ
المجردة عن المادة سواء كان تجردها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهى معقولة
بالفعل ابداً سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذى
اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو فى ذلك الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط وذلك لان وجود الجسم
بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن مسخنه
فانه لم يكن هو متسخناً عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود المتسخن ولا كذلك حكم
المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولاً بالفعل لان ذلك الكون فى نفسه هو بعينه معقوليته
سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل اخر يعقله فاذن
هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد
مر فى مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان فى الوجود وفى درجة الوجود ايضاً ان كان
احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما ثابتاً فى
مرتبة من المراتب كان الاخر ايضاً ثابتاً فيها واذا علمت الحال فى الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول
منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال فى الصورة المحسوسة ايضاً على هذا القياس فان المحسوس

كما وقع التنبيه عليه تنقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل
متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل وليس الاحساس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد
صورة المحسوس بعينها عن مادتها ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال تجردها تجريداً اكثر
لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضاً معنى الاحساس حركة
القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة فى مادتها كما زعمه قوم فى باب الابصار ولا بمجرد اضافة
للنفس الى تلك الصورة المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام
ليست ادراكاً لها والاضافة العلمية لا يمكن ان تتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس
انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهى الحاسة بالفعل
والمحسوسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة فى مادة مخصوصة
فهى من المعدات لفيضان تلك الصورة التى هى المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام فى كون هذه
الصورة حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام فى كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً
قال المعلم الاول فى كتاب اثولوجيا ينبغى ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها
حتى يكون بحيث ما يكون هو هو بعينه ح ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلى
اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو شيئاً واحداً الا ان البصر يقع
على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون بعضها
اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشئ المحسوس اخرجه
المحسوس حتى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فاما البصر العقلى فيكون على خلاف ذلك
انتهى كلامه فيما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور
المعقولات المتباينة الماهيات فى العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات فى ذات
البارى جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية
فى ذات العاقل يلزم فى علم النفس بالجوهر وبالكم وغيرهما كون شئ واحد مندرجاً تحت مقولتين
بالذات وفى علم البارى كونه محلاً للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة فى مواضعها ثم
انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلى من الانسان الذى كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف
الصور العقلية ويدركها ادراكاً عقلياً فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة
العقلية اتدركها بذاتها المعراة عن الصور العقليات فليت شعرى كيف يبصر ذات عارية
جاهلة غير مستنيرة بنور عقلى صورة عقلية نيرة فى ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها
فالذات العارية الجاهلية العامية العمياء كيف يدرك صورة علمية والعين العمياء كيف يبصر
ويرى ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية
فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا

لكان الكلام عائدا ويلزم ترتب صور لا الى نهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا
اختلاف وليس لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة فى كون النفس عاقلة لما سواها وهى
معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراءها مما هى مطابقة اياه يصير معقولا للنفس بذاتها بمعنى
ان ما وراءها مما هى مطابقة لها فيصير معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك
الصورة معقولة للنفس اولا لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسيط تلك الصورة فى ادراك
الاشياء كتوسيط الالات الصناعية فى الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس فى ادراك
المبصرات حيث يبصر النور اولا وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة
المعقولة معقولة فى ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا
يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع
النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول
الاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيء من ذلك الحصول ليس فى الحقيقة
حصولا لذات شيء لذى ذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصورة
الجسمانية الطبيعية للمادة التى تستكمل بها وتصير ذاتا متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول
الادراكى فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها
لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص
فى نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا
بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق
موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهرى مستغن فى القوام
وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل فى تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها
وحصول الصور الادراكية للجوهر الدراك اقوى فى التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية فى
تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التى لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ
الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لاهل البصيرة مجال شك و
اضطراب فى هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

فصل فى تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول

اعلم ان الشيخ الرئيس فى اكثر كتبه نهض على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول
واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك غاية الاستبعاد ونحن نذكر فى هذا
الفصل ما ذكره فى بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين
بالاتحاد بين العاقل والمعقول ثم ناخذ فى التفصى عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال
فى كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو ح

كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل
منه ذلك ابطل على انه حال له او الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على
انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه
يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا زيادة تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب
ايكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا
يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه
وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكره دليلا ثانيا
على نفى الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل
الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان
شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعرى غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا وقال فى الفصل
السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس فى علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من
ان ذات النفس تصير هى المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندى فانى لست افهم قولهم ان يصير
شيء شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى و
يكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا اخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول
الشيء الثانى بل الشيء الاول قد بطل وانما بقى موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر
كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما
فان كان موجودا فالثانى الاخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما
موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا اخر
موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئا اخر بل عدم هو وحصل شيء
اخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس فى هذا هو الذى صنف لهم ايساغوجى
وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل
ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه فى العقل والمعقولات وكتبه فى النفس نعم ان صور الاشياء تحل
النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى ولو كانت النفس صارت
صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هى الفعل وهى بذاتها فعل وليس فى ذاتها قوة
قبول شيء انما قوة القبول فى القابل للشيء وجب ان يكون النفس ح لا قوة لها على قبول صورة
اخرى وامر اخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف
هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس

لانه هو الصورة المعقوله قد صارت غيرها بها وليس من هذا شئ بل النفس هي العاقله والعقل
انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس يكون
معقوله فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في نفسنا نعم هذا في شئ اخر يمكن ان
يكون على ما سنلمح في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي
باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب شئ شئ فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل
انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم ولا قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي
الاتحاد بين الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شئ هو الاصل
في الموجوديه وهو مبدا تشخصيته ومنشا ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص
والتشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدا كونه جنينا بل نطفة الى غاية كونه عاقلا او معقولا
جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وتشخصيته وثانيهما ان الاتحاد يتصور
على وجوه ثلثه الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لاشك
في استحالته لما ذكره الشيخ من دلايل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من
الماهيات عين مفهوم اخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو وهي هي حملا ذاتيا اوليا
وهذا ايضا لاشك في استحالته لان المفهومات المتغايره لا يمكن ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها
بعضا بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال
ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل ويصدق
عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحدا والمعاني متغايرة لا اعتبارا يوجب تكثر الجهات الوجودية
والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقا عليه
اولا لاستكمال وقع له في وجوده وهذا امر ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي
وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا بان هذه المعاني
الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا
نقول بل بحسب صورة ذاته المقتضية لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة
البدن ومواضع الاعضاء من مبدا واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع
لذلك الاصل وهو مجمع الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل المعقولات
المفصلة وستنكشف لك في هذا الكتاب ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى
ان ذاته البسيطة يصدق ان يحمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم
وبالجملة فكون وجود او موجود واحد هو بحسب الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته
بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا هو اولا على ذاته ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر
ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور

في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير
مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق
معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان
وكذا دليله العام المذكور في الشفا فان قوله اذا صار الشئ شيئا الخ فاما ان يكون اذ هو قد صار
ذلك الشئ موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الاخر
اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون موجودا فقوله فهما موجودان
لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود
واحد والسند عام ولو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة
لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرا موجودا عاقلا مدركا محركا جميعا
بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى
الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان
بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على
قوله بعينه المعقول من ا فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك قلنا نختار انه
لم يبطل كونه ح عند ما عقل ا واتحد به الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي اذا صار
رجلا فانه لم يزل عنه شئ الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفا عند
ما بين اقسام كون الشئ من شئ حيث قال هناك ان كون الشئ من الشئ على وجهين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو
لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه
امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخير
والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول
صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي
بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي قابل القوة مثل الماء انما يصير
بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك
يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه
للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشئ من شئ
قد يكون بحيث قد صار الشئ الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه
فكيف ينكر هيهنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشئ من الشئ قوله فان كان كما
كان فسواء عقل ا او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ح انه بعينها
مصداقا للمعنى كما لو لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقوة بحثه كيف

بان النفس الانسانية من مبدا كونها بالقوة فى كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا
بالفعل فى اكثر المعقولات بل فى كلها كما هو شان العقل البسيط لو تصير بحيث يصدق على
ذاتها بذاتها انها شى من الاشياء التى لم يكن صادقا عليها فى اوايل الفطرة حتى كانت نفوس الانبيا
عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة فى بطون الامهات فى درجة واحدة من جوهر
الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف فى عوارض غريبة لاحقة للوجود الذى لها فهم
لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود مفهوما تها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فهذه
كما قيل ببرهان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مرارا ليست الا بحسب التصور والمفهوم
لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان
بطل منه ذلك البطل على انه حال لم والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون
قلنا لم يبطل منه شى من مقوماته ولا من وجوده الاما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص
الجوهر فاشتد فى جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التى يقع فيها الانتقال من صفة وجودية
الى ما يعانده كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل
ذاته وحدث شى اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك ان تاملت هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة
ويجده مركب لا بسيط قلنا قد مران الذى بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على
ان لنا ان نقول كما حققناه فى معنى كون الحركة فى مقولة وان اى المقولات يقع فيها الحركة من
اثبات فرد تدريجى الوجود لمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشى بحيث
تجدد وتتطور فى نفس ذاته من غير ان يبطل ذاتا او وجودا او يحدث شى آخر منفصل الوجود
والذات عنه بل كاشتداد الحرارة فى نفسها فان ذات الحرارة لو كانت فى كل آن من الانات المفروضة
فى زمان حركة الاشتدادية موجودة بوجود آخر يلزم منه تتالى الانات وتركب المسافة والحركة
من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته فى مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية
وجود واحد مستمر وله فى كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع اخر من الحرارة كما هو مذهبهم من
ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بينا ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجى فليس
كون معان مختلفة متحدة فى الوجود بمعنى انها منتزعة مفهومه عن موجود واحد كما كانت منتزعة
مفهومة عن موجودات كثيرة انما المحال اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة
ذاتين مجردتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومحال ان
موجودتين
يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع
ان يصير ماهية اخرى لها حد اخر ومفهوم محصل اخر لا مساغ ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس
حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هى ليست الا هى واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم
موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان فى بعض الماهيات كتبة

الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض كالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام
البرهان على انها لا يمكن ان يكون مجملة بوجود واحد وقوله هذا ايضا يقتضى هيولى مشتركة قلنا
نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشى المتبدل وجوده انه فى الاستكمال متعلق الجوهر مادى واقع تحت
الحركة والزمان واما قوله ويجده مركبا لا بسيطا فنقول مسلم ان اراد به التركيب الخارجى فى ذات كل جوهر
صورى لا تركيب فيه خارجا سيما الذى قد تهيا لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجى التركيب
منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض فى ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التى ذكرها فى الشفا فقوله
لو كانت النفس صارت صورة شى من الموجودات بالفعل الى قوله وقد نراها تقبل صورة اخرى قلنا
فى تحقيق هذا المقام ان النفس فى اول ما انشئت على مادة البدن كانت صورة شى من الموجودات
الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن فى اول الكون صورة عقلية لشى من الاشياء
ومن المحال ان يحصل صورة عقلية ومادة جسمانية نوعا جسمانيا واحدا كالانسان بلا توسط
استحالات لتلك المادة اذ ذلك عندى من اجل المحالات واشنع المحذورات فان وجود المادة
القريبة للشى من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل الجنس القريب اليه
فالنفس فى اوايل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان فى قوتها السلوك الى
عالم الملكوت على التدريج فهى اولا صورة شى من الموجودات الجسمانية وفى قوتها قبول الصور
العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذه القبول الاستكمالى لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود
شى من شى قد يكون بطريق الاستكمال وهى سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التعاقب
وهو سلوك السلسلة العرضية كما فى المعدات فالصور النفسانية الحسية كمادة للصور الخيالية
كمادة للصور العقلية واول ما يفيض عليها اوايل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج حسبما اشرنا اليه
وسنزيد له ايضاحا انشاء الله وقوله ليس فى ذاتها الصورة قوة قبول الشى قلنا لا نعم بل جهة
القبول متضمنة فيها تضمن الفصل فى النوع البسيط وقوله انما القبول فى المقابل الشى قلنا نعم
لكن بمعنى اخر فان القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشى كالمتصل اذا
صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشى الصورى يمكن اتصافه
بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشتداده فى الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجى
للشى وقد يكون مصحوبا للعدم الذهنى له والاول شان المادة القابلة والثانى شان الصورة المتعلقة
بها واما الصورة البرية من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك العنصر
ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجايب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست
غيرية بانه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا فى الوجود
لان المراد من صورة الشى عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلى منه فالصورة لكل شى لا يكون الا
واحدة بسيطة لكن قد يكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا يكون كذلك كما انه قد يكون وجودا

فربما تشتد بها وقد يكون وجودها ضعيفاً ناقصاً فالنفس اذا قويت يصير مصداقاً لمعان كثيرة كل منها
اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول و
الارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت فى الخارج اعنى فى المواد الجسمانية كانت
صورة لنوع مادى واذا وجد المعقول منها فى عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلى لا يلزم ان
يكون صورة لذاته او نحو وجوده العقلى بل معنى من المعانى المتحدة به على وجه اعلى واشرف من
اتحاده بالصور الجسمانية المادية لان الوجود العقلى وجود عال شريف فيتحد منه جميع المعقولات
لوجود واحد لا كوجود الاجسام ومنافيها وقوله وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت
هى الصورة المعقولة فقد صارت غيرذاتها قلنا لم تصر غيرذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص
او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذى كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس قد هى العاقلة
والعقل بما يعنى به قوتها التى بها يعقل او يعنى به صور هذه المعقولات ولانها فى النفس يكون معقولة
فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير
صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد التعقل او ذاتها الساذجة عن صور المعقولات فى
ذاتها يمتنع ان يكون هى بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شئ واحد بعينه قوة وفعلاً جهلاً و
علماً واما كون تلك الصور المعقوله عقلاً بالفعل على ما نعم ان الجوهر النفسانى الذى هو
صورة كمالية للحيوان البشرى الذى كان عاقلاً لها وهو فى ذاته كما قلنا فقد كشفنا عن استحالته
واوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فالذات العارية عن العقل كيف يعقل صوراً
عقلية مباينة للذات لما علمنا ان المعقول المجرد عين وجودها وايضاً ثبوت الشئ للشئ مطلقاً كما انه
فرع لثبوت المثبت له او ان ذهنياً فذهنياً وان خارجياً فخارجياً لان البرهان قائم على ان ما هو
معدوم فى طرف من ظرفى الوجود او فى عالم من العوالم فلا يمكن وجود شئ آخر له فى ذلك
الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا للموجود لا للمعدوم فكذلك حال الوجود العقلى
للموجود فى عالم العقل فان الوجود العقلى الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشئ
الا وله فى ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا
لمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهى الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام
والمقادير التى هى ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير انا معقولة لا يثبت لها
صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال
وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان
المحقق لله بان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هى معقولات الهويات
فى ذاتها سواء وجد شئ فى العالم يعقلها او لم يوجد فاذا كانت هى مع النظر عن تلك النفس
معقولة فهى فى حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا

واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين فى انكار القول باتحاد العاقل والمعقول فى سائر كتبه
لكن قد قرر هذا المطلب فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه فى الفصل المترجم
بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادرى هل كان ذلك على سبيل الحكاية
لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاداً له لاستبصار وقع له من احناء نور الحق
من افق الملكوت والذى ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات اعتذاراً عن ايراد الشيخ هذا
المذهب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً انه قد صنف ذلك
الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترط فى صدر
تصنيفه ذلك فلعل ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الاوائل لم يتوله
احد من علماء النظار اولى البحث والاعتبار لولا ان من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح
صدره بقوته العزيز الحكيم **فصل** فى قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها
بالعقل الفعال ان المشهور فى كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذا المذهب ايضاً
كالمذهب الاول باطل فانهم قد رتبوا المأخذ من الاول وقد ذكروا فى ابطاله ان العقل الفعال اما
ان يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر او يكون ذا اجزاء والاعتراض على الاول يوجب ان يكون المتحد
به لاجل تعقل واحد عاقلاً جميع المعقولات لا بد وان يعقل كل ما يعقله وان كان متحداً ببعضه لا
بكله يجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل يمكن الحصول للانسان جزء الكن التعقلات
التى يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقايق
غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقايق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها
للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً السواد مثل تعقل عمرو فاذا يكون للعقل الفعال
بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية متحدة بالنوع كل منها
غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال من جهة اخرى وهو ان تلك
المتحدات بالنوع لا يتمايز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة
والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهى غير متمايزة بالعوارض فهى غير متكثرة فالعقل
الفعال بسيط وقد فرض مركباً هذا فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكروه حرزوه
فى كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واليه اشار الشيخ فى الاشارات بعد حكاية هذا المذهب
بقوله وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا اتصالاً
واحداً يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول اقول هذا المذهب كالذى قبله لما كان
منسوباً الى العلماء الفاضلين المتقدمين فى الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح غامض
يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية الذهن وتهذيب الخاطر والتضرع الى
الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة

لان التعقل الفعال يجمع المعقولات

لا ابدينا الدائرة فقط وبسطنا المسائل بين يديه وقصرنا التطويل لكشف هذه المسئلة وامثالها
طلب ملتجى بلجا غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع
فراينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدوها
واليه معادها وهو اصل المعقولات وكل المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينتقص بفيضان
شيء منه ولا ان يزداد باتصال الشيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هيهنا بل في مباحث
من ذي قبل ان شاء الله والذي يليق ان يذكر هيهنا ما يشكى بطولة انكار المنكرين لاتصال النفس
بذلك العالم في ادراك الكل معقول وتضعيف بشدة الاستبعاد وهم اياه عن سنن الصواب وهي
امور ثلثة احدها انه قد تقرر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا
من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان
عليه مما افدنا في موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب اتحاد وجوداتها
الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان المهية الفرسية لها وجود
في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية
فهي متعددة في ذلك الوجود الخاص كاتحاد المهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجيا او عقليا
فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يمتاز به اشخاصها ويتزاحم تزاحما مكانيا كذلك لكل
منها وجودا عقليا مخصوصا متباينا بحسب انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول
من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر جعلا او وجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات
الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية
موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة
المعقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا ووحدة السواد والبياض واللون وفي
الحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات
اذا فرض ان يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما
وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لابد وان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف
الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته
كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت اليه هذا
المعنى بعينه هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين
وغيرها فلم يحصل في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا ما قد حصل الاول في وحدته ولذلك قال
صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو
اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شانها
ان يدرك جميع الحقائق ويتحد بها كما علمت ومن شانها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي

ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقليه كمعنى الفرس العقلي مثلا
وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود
الا بامر زايد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس
عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زايدة على
الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد تقرر ايضا ان النفس
تتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال بما هو موجود فيه كل شيء من هذه الجهة
لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا
من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجوده فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما
يصح ان يوجد في اشياء متفرقه فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن
اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا من شوب
الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال
تجزية العقل الفعال ولا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فليحول
عن كيفية الوحدة العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا
الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض في
ذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها و
كذلك حال الوحدة العقلية لا يابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان
المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى
هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل
وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى
وتفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة
فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول فيها ايضا ان
اختلاف العقول والحيوة هيهنا انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة
وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من
العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول
التي هيهنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك
فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس هناك عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل
الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك مح في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان
هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة
نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست ببائدة لحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس ببائد

للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول و
كل جزء من اجزاء العقل هو كل يجرى به عقل فالعقل للشئ الذى هو عقل له هو الاشيا كلها بالقوة
فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من
الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت
الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها فحدث منها حيوان دنى ضعيف فاذا صار ضعيفا
احتال له العقل الكاين فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان اظفار ومخالب
ولبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه
من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعيناه وقررناه فى هذا الفصل الان فى بعض كلماته ما يحتاج الى
التفسير بعد ما عن غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم له فقوله لاختلاف حركات الحيوة و
العقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التى فى العقول الاولى كالوجوب والامكان والشدة والضعف و
واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة ههنا هو
الصدور لا التغير بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب و
الامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة المهية
والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالى القريب
من الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول
ما هو قريب من العقول الاول اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات
الانواع وصورتها العقلية وهى على درجات متفاوتة وابلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية
وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال فى العقول الاولى اراد بها العقول التى فى الطبقة الثانية
وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان
وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول
مع اتحادهما معه فى الوجود فالمهية من حيث هى محل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك
من الاحوال واما صورتها العقلية فهى لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة
واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وعينها العقلى الجامع لكثير من المعنيات وقوله فالعقل
الكاين فى بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكاين فيه مهيته العقلية وهى
ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية
التى هى قد يكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس
معقول ويد معقولة ورجل معقول فان حكم كل منها كحكم المجموع فى انحاء الوجود كالمعقولية و
المحسوسية وقوله فالعقل للشئ الذى هو عقله له هو الاشيا كلها بالقوة فاذا صار بالفعل
صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا

بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا بوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد توجد فى موطن اخر بوجودات
متعددة كثيرة كالسواد الشديد لذا قيل انه هو سوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان
ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية
محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم
بل المراد الايجاد للشئ الجسمانى المخصص بالصفات المادية وباقى الفاظه واضحة لا يحتاج الى
الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** فى تزييف ما ذكره بعض المتاخرين
فى معنى العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهى لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان
المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم
لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هى التعقل ولما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك
العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول
معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فى العاقل ليتحقق
النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فانه
لما قامت الحجة على انه لا بد من الصورة المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان
العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى
اقول ان كلام هذا القايل كمذهبه فى غاية الركاكة اما ركاكة مذهبه فقد علمت
بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صورى مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد
انا لا نحتاج الى وجدانه فى ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة
صفة كمالية لشئ واما ركاكة كلامه وتباينه بحيث لم يظهر مما ذكره ان العلم اى نوع من انواع الاضافات
فان مقولة الاضافة كساير المقولات وعوالى الاجناس يحتاج فى تقومها الى ان يصير نوعا خاصا
باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار فى جميع الصفات الاضافية
بل فى اكثر الامور المتقررة اللازمة الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والحب والخوف
والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهى لا يوجد الا عند وجود المضافين
فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم
لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من
حيث هو مراد وتلك الاضافة هى الارادة واما اذا كان المراد غير المريد ما امكن لذلك المريد
من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما فى الخارج فلا جرم لا بد
من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد او فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما

صنافات

وكذا فى سایر الصفات مثل القدرة والتحريك والغضب فان قلت الشئ الواحد لا يمكن ان يكون
قادرا او مقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شئ واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا
مجرد مفهوم القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن نعرف ذلك
ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا ان المحرك غير المتحرك او الاب غير الابن او
الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما نعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ
فى عدة مواضع من الشفا وسنعود الى ايضاحه **فصل** فى تحقيق ان كون الشئ
عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة فى الذات ولا فى الاعتبار قال الفخر الرازى ان الظاهرين
لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعرى ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته
او عقل غيره لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشئ اذا عقل ذاته فهناك
العقل والمعقول والعاقل شئ واحد اقول الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا
ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل الحق فيما ابعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا
عن الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهم او قصور عقله واما كون
الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة الى حيثية زايدة على نحو وجوده
فلا خلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفا
فى الفصل الذى عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون
الشئ معقولا هو ان يكون فى مادة وعلايقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبرى عن المادة و
العلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته
فهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو
هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له
هوية مجردة هو عاقل فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية
مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا اعم من هو او غيره
فالاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول
وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشئ وهو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة
هى لشئ هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن
ان ذلك الشئ اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون
شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو
ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان
قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون
له محرك بلا شرط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شئ متحرك عنه بلا شرط انه اخر او هو

المضافات نعرف اثنينيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن انتهى قوله ومع
هذا التوضيح والتاكيد البالغ فى وحدة جهتى العاقلية والمعقولية فى الذات المجردة التى تعقلت
ذاتها رجع صاحب التشكيك قايلا ان الشئ اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية
هى بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصفها بالعاقلية ليس بعينه وصفها بالمعقولية
والذى يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشئ وعما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور
احدهما مع الذهول عن الاخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشئ بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا
وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشئ عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان
متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور
الشئ عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة
وللمعقولية حقيقة فلو كان مرجع احدهما الى الاخرى لكان متى يثبت احديهما يثبت الاخرى كما
انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لاجرم متى ثبت
احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس
عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان
العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين فى موضع ثبت تغايرهما فى كل المواضع كالسواد
اذا كان مخالفا للحركة فى الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة فى جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان
ينفك من الشئ كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع
من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازمه العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين فى
ذاتيهما ارايت لو فرضنا كون الشئ محركا لذاته فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه
لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشئ عاقلا مغاير لكونه
معقولا الى الذات التى عرضت لها احديهما هى بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه
عاقلا مغاير لكونه عاقلا ومعقولا فهو اظهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه
فى الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشئ ووجوده وتوهم ان المغايرة فى المفهوم عين المغايرة
فى الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته و
سمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته
كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا فى العقل ولا فى الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء
وايضا لا شبهة فى ان ذاتيات الشئ مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد
سيما فى البسيط الخارجى وان كانت فى ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات
متغايرة فى موضع لا يقتضى تغايرها فى الوجود فى موضع اخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات
الثبوتية فى الوجود يوجب التكثر فى الذات الموصوفة بها وذلك يقتضى التركيب فى الذات

الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة
فكما جاز عنده اتصاف الشئ الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في
الهوية والذات فليجز عنده كون الشئ ابا لنفسه وابنا لنفسه وكذا الحال في كون الشئ محركا لنفسه
ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة
بين الطرفين مفهوما وذاتا ومهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على ان الشئ الواحد لا يمكن
ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشئ الواحد عاقلا لذاته معقولا
لذاته وبعض الرفقاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك
ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة بجهة
واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يثلم
بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة والاختلاف الحيثية
في اتصاف الشئ بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان و
الوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و
المهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا
ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها
فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء
وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ اخر
وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شئ اخر وقال ايضا في التعليقات كونه تعالى
تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منهما
شئ واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق
عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد
لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله تعالى انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين
بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب التشكيك حيث يعترض عليهم في
قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف
يكون المعلوم من الشئ عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء
وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمه انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل
الذاتي الاولي وذهوله عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شان الحمل المتعارف
لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم

قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب
كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان
يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما
بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل نجيل هذا مع
برهان اخرى على صحة ما اخترناه فنقول ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة
الادراك نفس حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل
فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته
لما بيناه من البرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة
الى ذاته فذاته انما صارت معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة
وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصور غير مطابقة ولا مساوية في المهية لم تصر ذلك الشئ معلوما
لان حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل
ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى قوله والعجب من هذا
المتسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشئ الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي
فضل والنور الذي به يهتدي الانسان الى مبدأه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص
الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تامل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين
ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قوله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ام نظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام
الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي
لا تحصل لها خارجا وههنا يجب تحصيل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم
الفرق بين مهية الشئ ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان للمهية الواحدة قد يكون انحاء من
الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون للكثير من المهيات المتخالفة المعاني وجود واحد
بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات
يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات قلنا في الجواب ان اراد
بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا كل ما تحقق وجود
الجوهر المفارق تحقق ادراكه وكلما تحقق ادراك الشئ لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا
مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم كذلك
فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة المهية
والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع
احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغالطة انما نشأت من الخلط

لا لاستقلاله

لكثيرة

بين المفهوم والوجود او بين المهية والهوية ثم القايل بكون العلم مجرد الاضافة لو تامل قليلا لاعترف بالله وتفكر ان هذه الاضافة التى سماها الادراك او الشعور او العلم ما ذا منشاه وملاكه ولما ذا تحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون اخر والى بعض الاشياء دون الاخرى على ان الحق عندنا ان فى جميع الاضافات الواقعة فى نفس الامر لا بد من حصول امر وجودى متقرر ولا فى احد الطرفين او فى كليهما حتى يوجد الاضافة وذلك الامر مبدا تلك الاضافة ومنشاها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زايدة اذ الاضافة دايما غير مستقلة القوام والمهية

فصل فى حل ما قيل الشكوك فى كون الشيء عاقلا لذاته

قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك فى المدرك ان الشيء كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما يتحقق بين الشيئين فالواحد لا [illegible] الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء اخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود فى نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثانى مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته فى ظرف تحققها لا فى ظرف فالنسبة ان كانت متحققة فى الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين فى الخارج وذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها باعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا فى ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثانى على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا فى الوجود الخارجى لكن لكل منهما مهية تخالف الاخر مخالفة يوجب لاحدهما ثبوت حكم وخاصية فى ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك الاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما فى العين كانا فى ظرف التحليل العقلى بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضى تغاير الطرفين لا فى الخارج اذ لا عروض فيه بل فى ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زايدا عليه مباينا له بذلك الاعتبار كساير المتضايفين والقسم الثانى ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلى اذ لا تركيب فى الشيء الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات البارى جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قايما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة فان هناك بالحقيقة لا نسبة ولا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق

العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان موجوديته ليست تقتضى ان يكون فيه صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك فى ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوف واضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعانى توجد فى بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشا الاتصاف بها فيتحقق هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان لما حكم بزيادة شيء من الوجود وكمالاته على ذات البارى فيقال ان وجوده قايم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وساير نعوته كلها يقوم بذاته فيتوهم اضافة بينه تعالى وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجب فى غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوايد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة فى ذاته تعالى فالنسبة هنا مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا لا فى الخارج ولا فى الذهن وذلك لان تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شيء لغيره فهى بالحقيقة غير واقعة والذى هو فى الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته الوجود لذاته لا توجب اثنينية فى الذات ولا فى حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا يوجب مغايرة لا فى الذات ولا فى الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف فى المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد فى الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا يشوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة فى الوجود فيه وان كانت فى مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة فى الخارج او بجهات مختلفة فى الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعانى النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة فى الواقع بل فى نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون مهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم فى المفهوم من الكون عند شيء مغاير ولقايل ان يقول هذا هو محل الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية ولا يعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قايلا يقول المحركية للشيء اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجدية

اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجد الذاته هل يقبل ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله
فان كان ذلك باطلا فكذلك ههنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته
لم يعرف لاهذا ولالذاك بمجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون
الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقول الغير ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء
معقولا لذاته والا يلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت معقولا لشيء كيف والاعم غير مستلزم
للاخص فصحة كون الشيء حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالة
ما ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين
وينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج
لم يعرف من نفس مفهوم المضاف او الاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا المغايرة
في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر
خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد
على كون الشيء مبدأ التغير يتم على التدريج من غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك
الشيء غير المحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان
يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية والمفهوم
فقط بخلاف كون الشيء مدركا لذاته او موجدا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم
مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية
المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشيء اعم من معقولية الغير وكذا المعاندة بين كون الشيء
علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء
قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اخذت صفتين كان ذلك نازلا منزلة
الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضافة له من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة
فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين ونقل عن الشيخ انه قال
في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة ابدا على الماهية على ما مضى
ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة
فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق
هذا القدر من التغاير كفى ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة
العالمية الى ذلك المجموع اقول اني ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون
من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة الماهية من حيث هي و
التشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشيء يتقدم على الماهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا
ماهية الشيء الى التشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية الى

قوله ثم
نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا
م

التشخص الا بعد تشخصها فاذن التشخص هو المضاف الى التشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات
الواحدة الشخصية الا لنفسها من جهة واحدة فالاولى ما سبق بيانه لا يقال التشخص صفة
وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى
الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى الماهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة
بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود
لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع
والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي
ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك
هو صورة ذلك الشيء لا نفسه وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فهو عند كونه
حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا احدث فيه اثر من المحسوس ان يكون
مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل
في الحس صورة متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك
لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضوره
وعدمها والتوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا الى
جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك الشيء
من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة
على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد
الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع فاعلم ان
الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي
وعدمها فبالحقيقة الادراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن
مرتبته وكل ادراك يحصل به نزع لحقائق الاشياء وارواحها من قوالب الاجسام وهياكل
المواد فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة
الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم
المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصورة ماخوذة عن المواد و
اما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني كلها
من شان النفس ان يصيرها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا عقليا اخذا من المبدأ الاول الى

العقول التي هي الملائكة المقربون الى الانفس التي هي الملائكة بعد الاولى الى السموات والعناصر
وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة
خيالية فلا يحتاج النفس في تعقله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
خياليا وملكا كبيرا عريضا كعرض السموات والارض فان العوالم هي بما هي بصورها لا بموادها
واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل للشيء الى تجريده عنها ليست مهيات
الاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي لا بد في تخيل
الشيء الى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى
معه بل المانع من بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات لكون نحو ما منها مصحوبا للاعدام الحاجبة
للامور المحتجبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة
عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا
وجودا مقداريا وان كان مقدارا مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا فهو مجرد
عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها
نفسانية وبعضها ظلمانية غير ادراكية واما المهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات فالانسان مثلا
يوجد تارة انسانا شخصا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس
وحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وبما حققنا اندفع اشكال
مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في
الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات
تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض ما زعمه العقل بقدرته على انتزاع
صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في
الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونه علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لا لان
معلوم كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك بل لان معلومه كذلك لا كما ظنه المتاخرون حيث
حملوا قول المتقدمين سموا ذلك العلم كليا بقولهم على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم
فزعموا ان في العقل صورة مجردة كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست هي
بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها
هي التي في كل منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منهما
اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلثة
بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذ
مهية لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا
تنافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة وا

الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل فهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد واحد
من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة
لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه
او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها
فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي تضاف اليها معنى الاشتراك
منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة
فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك
نفسها اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد
علمت مثال الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص
الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت متعلقة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن
ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيها ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او
بالوجود النفساني فقوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها
وجودا اخر وتشخصها تشخصا عقليا صلح لان يصير عين المعقولات ويتحد ويعلو عليه نسبة
التشخصات وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا
نفسانيا كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت
ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوايد
ولا ان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال
ومنه الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان
معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد
ما كانت بالقوة في الكل

فصل في ان القوة العاقلة كيف يقوى على توحيد الكثير
وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا متحدا بكل حقيقة صدقا
لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين
الاخرين احدهما بالتحليل فانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي مشخصاتها
وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية مهية متحدة وحقيقة واحدة والثاني بالتركيب
لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة
متحدة اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي بتجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات
وتنزيلها في قوالب الصور المثالية وقبل بتمييزها الذاتي من العرضي والجنس عن الفصل وفصل
جنس الجنس للمهية عن جنسها بالقريب بالعدد وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالعدد

بلغت وهي لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون المتخصص لواحد
في الحس امورا كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل تمام الادراكات لكون العقل غير مقصود
ادراكه على ظواهر الشي بل يتغلغل ويغوص في ماهية الشي وحقيقته ويستخرج منها سخيا مطابقا
لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات
وتيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الماهيات دون حقايقها
وبواطنها **فصل** في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة
احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات ولا له شي من المعقولات حاصلا
بالفعل ولكن النفس يقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب فان العقل الهيولاني
بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو
بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة
او في حس او في خيال لكن القوة العقلية تجرد صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وستعرف
ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها والعالم الصوري عالمان
عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو بما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته لشي
على ما هو عليه فذلك الشي في نفسه عالم فالعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالما كليا اذا
حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي وبصورة نفسه شبيها
بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شي من الاشياء فاما لانه
في نفسه ضعيف الكون ضعيف الوجود خسيسا شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة
والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي لظهور يقهر وجوده وجود الشي ويجوده
ويغلب نوره الشي نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول الفعالة فان كون النفس الانسانية
في المادة وتلوثها بها صيرها عن تصور هذه الباهرات جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها
اذا تجردت عن هذه العلايق ما دامت فيها وطالعتها حق لطالعه ونستكمل عند ذلك تشبهها
بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء
سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه
بالمبدأ الاول ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد يكون قريبة من الفعل وقد يكون بعيدة وقد
يكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في الجانبين لا يعد ولا يحصى وللكل طرفان فمن
شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة وهو القوة
القدسية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العقلية
النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خياله بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها
ان يكون عقلا بسيطا يجد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة و

الى الكل وقد يكون بالقياس م

التفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفا بقوله ان تصور المعقولات
على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل
التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل انتقلت منه
الى معقول اخر فانه ليس في وسع انفسنا ان يعقل الاشيا معا دفعة واحدة ونوع اخر من التصور
وهو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك
جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة
بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عن تيقن منك بالعلم
به قبل التفصيل فهو كيد الذلك التفصيل فان قال قايل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من
الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا احتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة
فذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا
حاصل يتيقنا به بالفعل فان الحصول حصول لشي فيكون هذا الشي الذي يشير اليه حاصلا بالفعل
لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشي الا و
من جهة ما يتيقنه معلوم فاذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده
مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجايب ان
هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره يفصل ما يحس في نفسه دفعة مما يعلمه يتعلم العلم بالوجه
الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم
البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه
الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشي الذي نسميه علما فكريا ومبدا له وذلك هو للقوة
العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو
نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدا غير
النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في
العقل المحض تكثر البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدا لكل صورة يفيض عنها على النفس و
على هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال
للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور النفس التي لها العالم من حيث هي نفس وكل
ادراك عقلي هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل
منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدا فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا
العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي افدنا البرهان في
من الشيخ الرئيس حيث انكر مثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية اصراره في
انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن العقل البسيط الذي يعتقد وجوده في هذا النوع الانسان

و الجواهر المفارقة بالكلية عن الاجساد والمواد فيدا المعانى المعقوله فكيف يفيض منه على النفوس
ما لايكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه وايضا كيف
يجتزى فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم نجدها مخزونة لها عند المراجعة
الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فماذا نقول الان فى النفس
الانسانية والمعقولات التى تكتسبها وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون
لا محالة عاقلة لها بالفعل التام اوتكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها او شى
بدنى لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان
هذه الصور العقلية امور قائمة فى انفسها كل صورة منها نوع امر قائم فى نفسه والعقل ينظر اليها
مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثل فيها واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمراة وهى كاشيا
خارجية فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس او يكون
كالمبدا الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم
الاخير وابطل مرا الى السنوق وذكر انه سيبين فى الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة
واشار بذلك الى ابطاله للصور المفارقة التى نسب القول بها الى افلاطون وشيعته من الا
فبقى الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فيرد الاشكال على طريقته انه كيف
اختزنت واجتمعت فى العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة
هذا المقصد من امهات المسائل الالهيه وفيه سينكشف مسئلة علم التوحيد الخاصى الذى يختص
بدونها اصل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئله الا باحكام اصول سلفت فى اوائل هذا الكتاب
من كون الوجود هو الاصل فى الموجودية والمهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف و
كلما قوى الوجود يصير اكثر جمعية وحيطة بالمعانى الكلية والمهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ
الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات وعام
الاشياء على وجه افضل واشرف مما هى عليه ومن لم يذق هذا المشرب لايمكنه تحقيق العقل البسيط
الذى هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم فى تتبع العلوم الحكمية
وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ الشهير ورد فى المطارحات و
التلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام الرازى ومن فى نحاهم و طبقتهم
فلقد قال فى المطارحات ثم جاء اهل المشاؤن من الحكماء الى كيفية تعقل البارى للاشياء
فقالوا واذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته ثم منظور فى تعقل ذاته فانا
اذا عقلنا الانسانيه يظوى فى تعقلنا لها تعقلنا للوازمها وربما اوردوا مثالا تفصيليا و
قرابين كون العلوم حاصلة بمفصله وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فيكون
حكمه ولا يكون الصورة حاصله وبين حالة اخرى هى كما يورد على الانسان مسايل كثيرة دفعة

فيحصل له علم اجمالى بجواب الكل ثم ياخذ بعده فى التفصيل حتى يمتلى منه الاوراق والاسماع والعلم
الاجمالى علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بان علمه
ح ليس كما كان عنده بالقوة قبل السوال ولما وجد المتاخرون بعد اجابتهم هذه الطريقة مبتنية
على المساهلة سئل كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا ثم قول القايل ينطوى علمه بلازمه فى علمه
بذاته فيه مساهله فان الباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك
حديث اخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه
فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال
المذكور فى الامثلة الثلث فيمنع الخصم ان المسايل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة
فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على
التخصيص والفرق ظاهر بين القوتين اعنى ما قبل السوال وما بعده فاحديهما قوة قريبة
والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشى لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازى فى
المباحث بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين الصور الاجمالى والتفصيلى بالمعنيين هذا
غاية ما يقولون وليس الامر عندى كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون
بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندى باطل فان العلم
عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة
واحدة مطابقة فى الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة
لامور كثيرة لكانت مساوية فى المهية لتلك الامور المختلفة فى الحقيقة فيكون لتلك الصور حقايق
مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب
اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلى بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلى الا
ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون
صور المعلومات يحصل دفعة واحدة وارادوا بالعقل التفصيلى ان يكون صور المعلومات
يحصل على الترتيب الزمانى واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة
فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذى يكون عند
التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع فى زمان واحد وقد لا يجتمع بل تتوالى و تتعاقب
واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان الاضافة الى
احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل
فاما ما قالوه من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه فى تلك الحالة عالم
باقتداره على شى دافع لذلك السوال فاما حقيقة ذلك الشى فهو غير عالم به قبل الجواب فان
لذلك الجواب حقيقة ومهية ولها لازم هو كونه دافعا لذلك السوال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم

المعقولات

وتعقله للوازم ذاته م

على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا ان النفس انه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من
لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه اخر فثبت ان
ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذى ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما بمعلومات كثيرة
انتهى اقول هذا المقصد انعم قدرا واجل شانا لامن ان ينال بغوره مثل هذا الرجل بقوة فكره
وكثرة جولانه فى العلوم البحثيه ووفور حفظه للمسائل المشهوره فان هذه المسئله وامثالها
كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكرى والتتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم تكن
مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو فى تلوه او قريب منه وقد ظهر منه ما قد ظهر من
التناقض بين كلاميه فى اثبات العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول **فصل**
فى امكان التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس
اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا
وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم
وكما ان بعض الموجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى والخسيس قاصر قليل المعانى
على معنى واحد كالمقدار الواحد وان عظمت جموكه وحجمه لبساطته فى الجهات والشريف
ثابت كثير الحيطة بالمعانى وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم
له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات
متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفى لادراك معقولات لا يتناهى كما فى
العقل البسيط وبالجملة فكل ما كان العلم اعلى وجودا كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية
للهيات واما العلم النفسانى فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة
كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصور
دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضى عليهما عنده
ففى وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاضر ابدا تصورا واحدا والتصور
الواحد ينافى الحكم والتصديق فوجب ان يتعذر الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحد التام عرفنا
بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة
شيء فى وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول
التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا ينتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال
العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم
فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة فى آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس
العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها
بل تزيدها كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك عن اختلاف الاوقات والامكنة فحصل

معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة كالحال فى علوم المفارقات فى كون معلوماتها باسرها
حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا على ادراك
شيء تعذر علينا فى تلك الحال الاقبال على ادراك شيء اخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف
بالكمال والنقص فالعلم العقلى كالوجود العقلى مغاير للادراك الخيالى والوجود الحسى فانا اذا اقبلنا
الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر فى خيالنا
الفاظ مطابقة لهذه المعقولات فاذا قلبنا وقلنا ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم
عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخياليه تنقلب وتنعكس فاذا كان الامر كذلك فربما اشتبه علينا
ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هى صور وحكايات لامور
عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية واما العقل فانه يقوى على ذلك والذى يحوج الناس
الى التعذر على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة فى وقت واحد منشاه تعصى القوة الخيالية عن
تصويرها دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التى ليست تصويرا للمعقولات
دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد **فصل**
فى ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما اشتهر ان
البسيط لا يصدر عنه من حيثية ذاته بلا واسطه الا الواحد فيرد ههنا اشكال فى صدور التعقلات
الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد من اسباب
التكثر واما تكثر العلوم فاما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الالات واما لترتب المعلولات فى
انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوى كثرة افاعيلها
الغير المتناهيه ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات
النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الافاعيل فى انفسها فان ترتب السواد ليس بواسطة تصور
البياض وبالعكس وكذلك فى كثير من التصورات وكثير من التصديقات التى ليس بعضها مقوما
للاخر او كاسبا له فبقى ان يكون ذلك بسبب اختلاف الالات فان الحواس المختلفة الالات كالحواس
المختلفة الاخبار من النواحى تعين النفس لاطلاع تلك الصور العقلية المجردة والاحساسات
الجزئية انما يكثر بسبب اختلاف الة البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك
ينتفع النفس بالحس ثم بعد ما ذلك لحصول تلك التصورات الاوليه والتصديقات الاوليه ثم
ينتج بعضها ببعض ويحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل
ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بسبب اختلاف الالات وحصول التصورات
والتصديقات المكتسبة بسبب ازدواج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهى لا محالة مترتبة ترتيبا
طبيعيا كل متقدم منها علة للمتاخر **فصل** فى قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما
مر هو الوجود الغير المادى والوجود ليس فى نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى تقسيمها الى الفصول

الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هو هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلى ذاتى فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع المهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم لكل شئ من نحو ذلك الشئ فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذى هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التى هى اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو فى المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا ان العلم العرضى هو صفات المعلومات التى تحضر صورها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول فى النفس بل بتوسطها بين بذكا العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصورة المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هولاء القوم ان تلك الصور لكونها مساوية لمهيات المدركات فهى من حيث هى كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها فى الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة فى موضوع موجود فى الخارج الذى هو النفس او العقل وكل موجود فى موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وهن هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصى عن ذلك الاشكال بايضاح سبيل الحق فى باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلى ومنه ما هو انفعالى ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلى فكعلم البارى قدس بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالى فكعلم ما عدا البارى تعالى بما عداه مما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث فى ذات النفس او آلاتها وما ليس بفعلى ولا انفعالى فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التى لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التى يترتب عليها الآثار كما يشير الاوهام فى المواد الخارجية ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك بنحو الاولوية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى فى كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا فى ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هى بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى وقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا لحقايق سائر الاعراض واما اطلاق

العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز

فصل فى الاشارة الى اثبات القوة اعلم ان مبدا العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد لا فرق فى الافاضة بين الاوليات والثوانى فما للانسان فى ادراك الاوليات كالرجعة التفطن للحد الوسط فى ادراك النظريات فلانها كانها تحصل بلا سبب ووجود الشئ بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقى للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس ومعلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله فى النفوس فى غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثانى كما للاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشرى فهى معدات ليست بموجبات ولذا للسبب قد تختلف وقد تتخلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشرى او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهى بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بما ناله من ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ولزمه ولته لا بد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه اليه متقدموه واساتيذه قل ذلك او كثر فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظة طبعه فبقدر سعيه وتحركه باطنه بلطف ذهنه قلبه وبقدح طبيعته وبشقه كبريت نفسه لان يقتدح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفات الى تصور محمول بسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه الحكم الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك من معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكل ما كان كذلك فانه يسمى حدسيا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت فى افراد الناس فرب انسان بالغ فى جودة القريحة وجودة الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسئلة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضده للتحقق كانه اذا ذهب اليه ادنى التفاته حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا فى الذكاء وكثرة وقلة فى الحدس فلا يبعد فى الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الحكمة والرحموت فمثل هذا الانسان لشدة استعداده اكثر الحقايق فى اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل نفسه الثاقب يسبق الى النتايج من غير معلم لتجدده او حد وسط

وكذلك من تلك النتايج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية وبنهايات الدرجات البشرية
وتلك القوة تسمى قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد الناس وتخالفها ساير
النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونه اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه
احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول ومن اوايل الى ثواني ومن المبادي الى الغايات
وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث انياتها وهوياتها لا من حيث مفهوماتها ووجوهها
العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هو العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان
كانت هي ايضا وسيلة الى ذلك الوصول اذا استحكمت ورسخت اصول معانيها في النفس ولكن
قبل المعرفة بذا المتلخص وثالثها انها سابق النفوس في تعيين المطالب ولا تتم بطلب الحدود الوسطى
المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الاوسط لها في الذهن اولا ويتادى الذهن منه الى
النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى متقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر
في نفسه وفي ذوات المبادي العالية

فصل في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس

اما المطلب الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة
لذاتها فان لم يكن علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد اخر فلم يكن هي العلة بالحقيقة
بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء
هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول
فان قلنا اذا كانت لذاتها لا لامر غيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها
على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم لذلك
المعلول لان العلم باحد المتضايفين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضايفه الاخر هذا ما
يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة هي بمهيتها موجبة
للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لذوي الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت بمهيتها علم لازمها
لاتحاد اللازم لازم لذاتها ومهيتها من حيث هي هي وعلة ليست هي بمهيتها موجبة للمعلول بل
بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها
ولا ايضا العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الوجودية يجب ان يؤدي الى العلم بمعلولها
لان الجهة المقتضية لمعلولها ليست هي نفس مهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها
وتشخصها فالعلم بعلية العلة للوجود بخصوصه لا يلزمه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على
خصوص الوجود بهويته لا يمكن بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدا له فعند ذلك يكون العلم
بمعلوله نفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل
على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى اخر معلول
لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم

بالمعلول ان اريد به ان العلم بمهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول
من لوازم مهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث
هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفايدة فان المتضايفين معان في التعقل لا تقدم
لاحدهما على الاخر اي متضايفين كانا ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان
العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم
بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها
موجبة لهذا المعلول والكل غير مقتضي لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل ووجه
وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي
هي بها يقتضي وجوب وجود المعلول حق ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها
كحال المهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم مهية علته سواء كان
تلك المهية عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان
علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء
والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قايمة بنفسها لكن المبدا الاول القايم بذاته على
سواء هو هو وايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هو هو واذا ثبت التغاير
بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي
عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان علية العلية لا يمكن ان
يكون معنى ثبوتيا زايدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية
زايدة على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما
كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا
وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير مهيته العقلية فالجوهر
اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على
هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة او مضافا فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة
الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة انها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واما النسبة
اليها من حيث كونها سببا لشيء ومرتبطا به الارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود
المضاف وكانه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل الوجود كما انه
غير مستقل المهية هذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من انه غير موجود في الخارج
والا لزم الكذب فقولنا هذا علة وذلك معلول وهذا اب وذلك ابن فان رجعت وقلت ان
لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الاخر واذا ثبت
فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فنقول هيهات اين مغايرة العلة والمعلول
كتغاير

زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الاخر بل وجود المعلول المخصوص
من نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم المهية الى المهية و
وجود العلة لغير لا تمام ووجود المعلول وكمال المعلول المغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص
والمجمل التفصيل فلا تام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء بذاته سببا
للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا وسط واما المطلب الثاني
وهو ان العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشيء لا بد ان يكون
علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن
وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته
واذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها
يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد الممكن الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل
الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة مهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول
من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة
ما مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا للحاجة الى العلة المطلقة
فلا جرم كان العلم بهوية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاؤها المعلول
لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة
لا تقتضي معلولا مطلقا والا كان لا يتخصص لا بشيء اخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم
يا ما فرضناه علة علة بحت فثبت اذن ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم
كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة
من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم
يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى ساير الاشياء واحدة فلما ذا استند اليها دون
غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين
تلك العلة لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول
فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع
توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى ساير الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو
كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى
جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة الى فصل من الفصول
اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهة

وكذلك النوع يحتاج في تحصله التشخصي الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في
ضمن هذا التشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته ولما اشتهر
عند الناس ان بعض المهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتضي التشخص الخاص وان التشخص
قد يكون من لوازم النوع اي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون
مهية من المهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود
ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود
كالتشخص يقتضي المهية فيما له مهية والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس فبالوجود الخاص تشخصت
المهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعا مخصوصا
فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه وكذا يلزم من العلم
بكل فصل لنوع العلم بعينه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود تشخص ما
من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود فصل ما من الفصول فان قلت اذا
حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة
زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من ذلك
العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول
في كون كل منهما مقتضيا للاخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله
فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال
يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين
به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلحظ المفيض فيجب ان
لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان
الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا يعلم الجزئيات انتهى

فصل في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه

المسئلة ايضا كالمسئلة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان
يعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي
بعينه فالذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته ولا ممتنع استناده الى السبب وقد سبق
منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات
كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب العلم بكنه
البارئ جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذا
كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظر

الماهية من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته الا الى اجزاء ماهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى
اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لامكان موجوديتها يحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها من
تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم يجب بعلة من العلل لم توجد واما
اذا نظرت الى وجوده الخاص ووجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص
هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه بالنظر الى ماهيته الامكانية غير
موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجبا لكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بماهيته
لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم
بسببه وبالعلم بسببه يصير واجبا العلم به ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة
لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير
جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب
يحصل به العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا
للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المع يستلزم وحدة علته فثبت
ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقايل ان يقول انا اذا علمنا
وجود البناء علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب
العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى بان واحتياج البناء حكم لاحق لذاته لازم له لماهيته
فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان مشروطا بالعلم بكل
واحد منهما صار الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا
القبيل فانها كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول
ان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن يوصف معلوليته وبفقرة امكانه علة للحاجة الى علة
ما من العلل فيكون البرهان الان برهانا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق
لهذا المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا
من اثارها كما حققته في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان
في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس بممتنع فيها التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما
اذا حصل العلم بشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم
في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وهذا من غوامض الالهية التي لا بد كما
الا سيوضح ذلك في تحقيق علم الباري ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب و
المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوتينا عن معرفته واما ان لا يكون اليه
طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه ومع لا يعرف كنه حقيقته وهويته والواجب سبحانه لا
برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ولا سبب

لاجرم

القوام كالمادة والصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخرج عنه شيء من الاشياء و
هو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قايل ونحن اقرب اليكم
من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو و
قال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان في هذا
المقام اشكالا عظيما سيما على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة
الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد ح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه ووجود نفسه
من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدا لا يحصل الا من العلم بمبدائه و
مبدا وجود الشيء لا يكون الا وجود مبداه واذا كان العلم بذي المبدا في غاية الوثاقة والقوة يجب ان
يكون العلم بمبداه ايضا كذلك في غاية الوثاقة والقوة فضلا و فوق ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا
بذواتنا عين ذواتنا ولا يمكن ان يكون حصول شيء لشيء اقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب
ان يكون علمنا بمبدا نفوسنا لكن مبدا نفوسنا منتهيا الى واجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة
واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا
الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة يقصر عن تقريره على ما هو حقه لدقة مسلكه
وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون
العلم بمبدا نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدا لا عين وجود نفوسنا
لكن وجود المبدا عين المبدا وحصوله لنا لا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
وكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدانا
لكن علمنا بمبدانا عبارة عن وجود مبدانا ولما كانت اضافة مبدانا الينا اضافة الايجاد والفاعلية
فكذلك علمنا بمبدانا عبارة عن وجود مبدانا ولما كان مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا
بمبدانا متقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته متقدما بالايجاد علينا وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان
الوجود في القوة والضعف والعلية والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة
عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند جاعله اقوى من كونه مع
نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب اقوى من نسبة الامكان وللجميع
كينونة عند مبدا الكل على وجه اعلى وارفع من كل كون وفي الادعية الماثورة النبوية على الداعي
بها واله اكمل الصلوات يا كائنا يا كاين قبل كل كون ويا كاين بعد كل كون يا مكون لكل
كون فصل في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا
فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لماهيته المعلوم وقد يكون بنفس
وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القايمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده بالاشياء عند متاخري الحكماء
بصور زائدة قائمة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه ويتبانيه وكلي تخصص

فى نسبة الوجوب

بالتخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي و العلل
على هذا الوجه فلا بد وان يتادى ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى التشخصيات على هذا النحو
الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ
الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفا والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشيا من الاشيا والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشيا
واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجب الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج
لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة
تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة
باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه اخر
لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا
بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة على حدة ولا
واحدة من الصورتين يبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة
وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما ندركه من حيث هي محسوسة او متخيلة
بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات
بل الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة
فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه
وما يتولد عنها ولا شيء من الاشيا يوجد الا وقد صار من جهته ما يكون واجبا بسببه وقد بينا
هذا فيكون هذه الاسباب تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم
الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات
لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من
حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو
اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى مباد كل واحد منها نوع في شخصه
فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها ثم قال ونحو ذلك فنقول لكما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل كسوف
وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف

يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا الى كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا
ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين الكسوفين الاخريين
حتى لا يقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز
ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى نقل الفاظه وبالجملة فقد ذهب
الشيخ ان علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات كلها كما يعلم على الوجه الكلي وليس معنى ذلك
انه يعلم طبايع الاشيا ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم ان يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما
توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الاجناس والانواع
لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي و
من في طبقته وان خالفوه في القول بتقرير صور المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم
لم يتجاوزوا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا شاوه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ و
بينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشيا ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ
بل كما حققناه وسنعد بيانه من ذي قبل ان شاء الله

فصل

في ان العلم بالشخصيات
يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ في الشفا حيث اراد ان يقرر ان الاشيا الجزئية كيف يعلم ويدرك
علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة
فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كاين ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يغير منك امرا فان علمك في
الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او يكون هذا العقد
منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن ما ان
هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن اخر انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث
علم اخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل
الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في
هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا او معرفة جديدة انتهى
كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشيا من الاشيا لا من جهة العلم باسبابها
العقلية لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت ان زيدا انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج
زيد من الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد
تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير هاهنا اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد
هو نفس العلم بوجوده اذا وجد فلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذا لكان
اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد بحيث نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد

او بعد وجود الشمس في الحمل
كذا او بعد كذا او يكون بعد
كذا او بعد كذا

ترجاء الليل ونحن فى مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك
ولو علمنا فى وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها
وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضياوها اذ فينا علم بذلك والتالى فى المثالين باطل
فكذا المقدم والثانى ان العلم يستدعى صورة مطابقة للمعلوم وكما ان كون الشيء سيوجد ان الذى
هو معدوم فى الحال لم يتحقق وجود فى الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان فى نفسهما متغايرين
ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما فى الذهن متغايرين متنافيين لكون هذا
النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا لمعلومه
واما العلم الحاصل من جهة اخرى وصيدا على نحو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه كما
المحقق الطوسى فى شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان ان تكثر الاشياء اما بحسب حقايقها
بحسب تعددها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها
تارة اى لا توجد معا او تارة والاول منهما لا يوجد الا مع زمان او فى زمان فان العلة الاولى لتغير
هو الزمان لكونه لذاته تجدد وينصرم على الاتصال وتتغير بسببه ما هو فيه او معه والثانى لا يمكن
ان يوجد الا فى مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذى يقبل الوضع
لذاته اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وبليه الجرمى باجزاء مختلفة الاوضاع بعضها ان يكون
لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه فى جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود
يكون هذا شانه فهو مادى والطبايع المعقولة اذا تحصلت فى اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول
لتعين اشخاصها وتشخصها هى اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما
كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا
فلا يتعلق بهما ويتعين العقل من استاده الى احدهما كما قيل الانسان مثل طبيعة الانسانية
توجد او ان توجد او كون الخمسة نصف العشرة فى اى زمان واى بلدة تكون بلى اذا تعين تخصص
منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تخصصها وكون الاشخاص
المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضى كون المختلفة الحقايق غير زمانى وغير مكانى فان
كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية
واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون
هذه الادراكات منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات
الحاضرة فى زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم
بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التى يمكن له ان يشير اليها ويحكم
عليها بانها فى اى جهة منه وعلى اى مسافة وان بعد عنه اما المدرك الذى لا يكون كذلك فيكون
ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان من الازمنة وكم يكون

من المدة بينه وبين الحادث الذى يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على شىء من ذلك بل بدل
ما يحكم المدرك الاول بان الماضى ليس موجودا فى الحال يحكم بان كل موجود فى زمان معين
لا يكون موجودا فى غير ذلك الزمان من الازمنة التى قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص فى
اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم الابعاد
بينها جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شىء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك
او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامى وخلفى و تحتى
من تقع وجوده فى زمان معين ومكان معين وعلم جميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا
هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلى واليه اشير بطى السموات التى هى جامع الازمنة والامكنة
كلها كطى السجل للكتب فان القارى للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على التوالى ويغيب عنه ما تقدم نظره
اليه او يتاخر عنه اما الذى بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شىء
منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زمانى وغير مكانى ويدركه
لا باله من الالات ولا بتوسط شىء من الصور ولا يمكن ان يكون شىء من الاشياء كليا كان او جزئيا
على اى وجه كان الا وهو عالم به فلا تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا
رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده فى الكتاب المبين الذى هو دفتر الوجود فان بالوجود سين
كل شىء مما مضى وحضر او يستقبل ويوصف بهذه الصفات على اى وجه كان اما العلم بالجزئى
على الوجه الجزئى المذكور فهو لا يصح الا لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية فى وقت معين و
مكان معين وكما ان البارى تعالى يقال لانه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا
يقال انه ذايق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك فى تنزيهه
بل يؤكده كذا انتفى العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا
يثلم فى تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذاته الوحدانية ولا فى صفاته الذاتية التى يدركها
العقول انما توجب التغير فى معلوماته والاضافات التى بينه وبينها فقط فهذا ما عندى من
التحقيق فى هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق النحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده
وجودا ماديا واضافيا الى الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما فى الاكوان الزمانية والمكانية كما هى
عليه كلا فى مكانه وزمانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد فى علمه لكونه غير واقع تحت الزمان
والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هى فى نفسها
وان كانت متغيرة زمانية او مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة
الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة الى ت
ببين موضع انظار الاول انك قد علمت مما بيناه لك ان المادة الجسمية مناط العدم وبها الجهالة كما

ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج او لم يعلم فكذلك الصورة
الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام و
القوى والامكانات وساير الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها في
الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي لم يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف جوهر
الهيولى بحسب الحقيقة لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصور
غير الصور وكل معقول للذات له صورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وفي اتصالها واوضاع
وثانيها ان الحكما قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا كما ان وجود
المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بالة جسمانية واقاموا على صحة هذه
الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في نفسها
بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست باعتبار امر
اضافي حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات
متغير دايما وحقيقة المكان والمكانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره
غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا
حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام
بحاله وكذا حقيقة الزمان والزمانيات ونحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها موجب عدم
الاخر فيمتنع اجتماع الاجزاء الشيء منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى
اخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او
عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الانات وما كان
وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا فهو متجدد ابدا بالقياس الى موجود اخر ورابعها ان العلم
بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على
ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر
واما الثالث فهو متصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب بصور عقلية
زايدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك
الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسباب وعلل كلية منتهية
الى غايات وحركات كلية متضمنة الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال الشخصيات
بما هي شخصيات اذ العلم الانطباعي الذهني وان تخصص الف تخصيص لا يفيد الشخصية ولا يجعل
المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها
وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وشخصياتها
وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقق هذا العلم موقوف على

معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود والمفارقات النورية العقلية التي يحيط كالافلاك المحيطة
بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم يوجد جميع
الموجودات العقلية والحسية ويحيط جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما سنوضحه
ان شاء الله وخامسها ان العلم عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج
من سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته اليها لو صحت تلك الاضافة
له اليها من خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس
فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصور الموجودة في الزمان والمكان من اي قسم من اقسام العلوم
والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة لان
الادراك منحصر في هذه الاصناف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين
وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة
كالحس او عنها وعن بعض صفاتها ايضا كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم
او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة في
المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي
مدركة يلزم قسما اخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا
من ان مجرد الاضافة لشيء الى امر موجود على اي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ
في المباحثات حين يبين كيفية علم الله ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف
وجدت والا لكان كل سبب لصورة في مادة من شان تلك الصورة ان تعقل تدبيرا ما من تجريد
وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان
الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على ترتيب الا عند ما يصير مبدأ
فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شانها انها كذا
يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن يكون
لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه ق
حاصله ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العاقلية اليها
بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك بحال معقولة اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى
يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد و
المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة
العقلية اليها **فصل** في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما سيجيء
في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا ينفك عن العالمة وبالعكس

بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميعها القوى ما العاقلة فلاشك ان الافعال
الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير
كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات يلايمها فاذا تحقق ههنا امور ثلاثة
الاول القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي منها
يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم
العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في
الانسان انه عاقل وربما قالوا في عقل معوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسموا عاقلا ويقولون
ان العاقل ما له دين وهولاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي
ان يوثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون
هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي راى الجميع
فان بادي الراى المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والاراء المحمودة عند الناس
يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية
على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل على
كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل
المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات
هذه القوة وتارة على ما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة و
الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان
النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشيا فلا يخ اما ان يكون خالية من كل الادراكات او لا يكون
فان كانت خالية مع انها يكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا طبيعة القوة
والاستعداد من غير ان يخرج في شي من الصور من القوة الى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا
وان لم يكن خالية فلا يخ اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت
النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة
عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشاة العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة
من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات
العامة لان الشي لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام فرضا لم يتعين امرا محصلا اذ نسبة القضايا الاولية
في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب
المحسوس فكما ان الشي الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يصر جسما مخصوصا
له طبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا
الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس

في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول
للانوار العقلية كفتيلة فيها كبريتية لها نحو تشديد يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه
تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها
النظريات فلا يخ اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شاءت
النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجيه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة
فالنفس في الحالة الاولى يسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا او في هذه المرتبة ان شاهد
تلك الصور في مبدا ها الفياض فسميت عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول
هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه
كثير فايدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من راس
قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالة له ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع
عند القدماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا
العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ
كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المط وان كان احدهما اقرب والاخر ابعد فالعقل الذي بالقوة
هو نفس ما او جزء نفس او قوة من قواها او شي ما ذاته مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها
او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد
ليست يصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا ان يصير صورا في هذه الذات وتلك
الصور المنتزعة عن موادها الصايرة صورا في هذه الذات فسمى المعقولات تشتق لها هذا الاسم
من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا انك اذا
توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فيها نقش او صورة شكل فصار ذلك النقش او تلك
الصور في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة
بجملتها كما هي باسرها هي تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة تقرب وهمك الى تفهم معنى حصول
صور الاشيا في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور وتباين ساير المواد الجسمانية
بان المادة الجسمانية انما يقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست يبقى ذاتها
متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متجازة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما
لو توهمت النقش والخلقة التي يخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها ويتسع
ويحتوي على طولها وعرضها وعمقها باسرها فح يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها
فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطاطاليس
في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك
الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت

تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد
حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات
فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو
شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها
عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولة
فهي من قبل ان يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها
في انفسها هي تابع لساير ما يقترن بها فهي مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف
بكيفيات جسمانية واحيانا بان ينفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع
عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المقولات
او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا
تأملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها بمعنى
اخر وذلك المعنى على نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت ح احد موجودات العالم و
عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشان الموجودات كلها ان يعقل ويحصل صورا
لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي
عقل بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل ح ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن
الذي هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى
تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل المعقول
الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة
الى جميع المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي
هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء
هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها
على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها
من حيث هي عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة
عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم
في التي هي صور لا في مواد اذا عقلت كان وجودها في نفسها هو وجودها وهي معقولة لنا
فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك
الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى ذلك المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم
وتلك الصور انما يمكن ان يعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة في ح يحصل
العقل المستفاد فتحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد

و المعنى والحد بعينه

المعقولات

والعقل المستفاد شبيه الموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل و
العقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك
الذات شبيه مادة فعند ذلك يبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن
قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا بانحاء من المفارقة متفاضلة
في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الوجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو انقص الى ان ينتهي
الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من
القوى النفسانية ثم الى الطبيعة ثم لا يزال ينحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود
وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على
اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فيه جميع المعقولات كلها
ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم و كذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب
الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم
اعني فرفوريوس من تصنيفه كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات واتحاده
بالعقل الفعال وللاسكندر الافروديسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا
في هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده ممن لم يتنقح له صورة
هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا يبلغن لم يصل الى هذا
المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات **فصل** في بيان معاني
العقل التي نقلها الاسكندر الافروديسي على راي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس
قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي
هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان
وجود الهيولى انما هو في ذاته ممكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه كذلك نفسه ايضا فهو من
جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي لم يعقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني و
قوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن
فيه ان يكون فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون
بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه
الاشياء التي من خارج تستعوقه صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا
لا تدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان الالة التي
هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص والمشم مثل الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك
الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه لما كان ممكن
اذ كان جسما لا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي فيكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس

ما بالقوه نفسه

٢٦٥

ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه كذلك اذ كان العقل يدركها ويميزها للمعقولات فليس يمكن
ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو
اذا واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان
كانت انما يكون باجسام فليست من الاشياء التي يدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان
ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لان الحس
ايضا هو شئ ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس
هو البتة شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور و
المعقولات هذا اذا استكمل وهذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس
النامية اعني الناس وللعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر
ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم
على ان يعملوا اعمالهم فان الاول ما كان شبيها بهولاء بل بالذين فيهم قوة يتعلمون بها الصناعة
حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت لذلك العقل ملكة واستفاد ان يعقل و
ان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث
وهو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني له ملكة وقياس هذا
الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان المبصرة بالقوة في ان تبصر
بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة
التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق
العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة
بالفعل اذ كانت بالقوة معقوله وذلك ان العقل يفردها من الهيولى التي معها وجودها
بالفعل فيجعلها هو معقوله وح اذا عقلت كل واحدة منها فانما تصير بالفعل معقولا وعقلا
ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة
فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا كما
كان العلم الذي بالفعل انما بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل
وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبرها ههنا بردها الى الاجزاء الالهية وتركيبه وتحليله ويكون
هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يفعل ذلك بمكانه الحركة المنتظمة التي للاجرام
السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين مع حركة
الاجرام السماوية تكون الطبيعة وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يصا
ذلك ان العقل وهو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية الخساسة كما ظن اصحاب المظلة و
بالجملة فيجعل ههنا عقلا وعناية تقدره في المصالح لان العناية التي ههنا انما يرجع الى الاجسام

الالهية موانه ليس لنا ان نتعقل ولا هو فضل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي
بالقوة الاولى وفضل العقل الذي من خارج به وليس ما صار في شئ من جهة انه يعقل فقد
بدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا نحن احسسناها فليس هي في الحواس على
انها تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على
انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل
ولا يكتب لا بتنقله كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة التحقيق والتاكيد
للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة
مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه
سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل
ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما ما هو انه يلزم انقلاب الحقيقة
فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية
المحمولة عليها وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان
الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقوله من الصور المفارقة التي لا تعلق لها بعالم المواد
والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشئ غير المهية والوجود يجوز فيه الاشتداد و
الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع اخر بالقوة كما في اشتداد السواد و
الحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكما اثبتوا تركب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في
الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشئ الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية
امر وقوة امر اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر واقاموا ايضا
البرهان على بقاء النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان يفسد وفعل ان
يبقى وكل ما فيه قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى فيلزم ان يكون النفس مركبة من قوة ان يبقى
وفعل ان يبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين
فاذا كان الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما
يلزم ان لو كان الشئ قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات في نشاة واحدة محسوسة او
معقوله فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان يوجبان تكثر الموضوع واما
كون الشئ بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف
الحيثيتين وتعدد الموضوع بحسبهما وكذا كون النفس اخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية
لا ينافي كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز
حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اول درجات العقلية اولا ترى ان جميع
الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقوله اذ ما من شئ الا ويمكن ان يتصور في العقل

اما بنزعه وتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان يصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل
فيه حتى يصير معقوله بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بحذف
بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادى الى الوجود العقلى
نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر فى جانب فالنفس الحساسة
الحيوانيه بعد طيها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهى فى الابتدا حساسة بالفعل متخيلة
بالقوة كما هو الحال فى بعض الحيوانات الناقصه التى لا خيال لها كالخراطين والحلزونات ولا
ثم يصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهى العقل الهيولانى وهو كما
انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعانى العقلية يصير عاقلة ومعقوله
بالفعل وصار وجودها وجودا آخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا فى العالم العقلى
بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط
بين العالمين **فصل** فى الاستدلال على صيرورة العقل الهيولانى عقلا بالفعل
ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره فى ساير كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل
بالمعقول صرح فى كتاب المبدا والمعاد ببيان ذلك فى الفصل السابع من المقاله الاولى المعقود
فى بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة
عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة
يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها
ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقوله والسؤال فى تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب
الامر الى غير نهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هو هذه الصوره او العقل
بالقوة الذى حصل له هذه الصوره او مجموعها ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل
لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل
تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل
بالقوة صورة اخرى او انما يعقلها بان يحصل هذه الصوره لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها
بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له
فاما على الاطلاق فيكون كل شى حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصله للمادة وحاصله
لعوارضها التى تقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فان
الصور الطبيعيه المعقوله موجودة فى الاعيان الطبيعيه ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالط
لا يعدم المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشى من شانه ان يعقل
فيكون هو اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له فيكون كانه قال لانها موجودة لشى
من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اى جز

ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا فاذن ليس تعقل هذه الصورة
نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل
البته الا ان توضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل
بالفعل ههنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه
الصورة نفسها بل هو قابل لها وموضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل
بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذى من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس
ههنا شى هو عقل بالقوه اما الذى يجرى مجرى المادة فقد بينا واما الذى يجرى مجرى الصورة
فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوه ولا يجوز ان
يكون مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون تعقل ذاته او غيره ولا يجوز ان يعقل غيره ذاته لان ما هو
غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهى المادة والصورة المذكورتان او شى خارج عن ذاته فان كان شيئا
خارجا عن ذاته فهو تعقله بان يعقل صورته المعقوله فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة
هى الصورة التى نحن فى بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل والآن نحن انما نضع
ههنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام
فى المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء
الذى كالمادة او الذى كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقل بالجزء
الذى هو كالمادة او الجزء الذى كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك
الخطا فى جميعها فانه ان كان تعقل الجزء هو كالمادة بالجزء الذى هو كالمادة فالجزء الذى كالمادة
عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب ههنا وان كان
الجزء الذى كالصورية والجزء الذى كالصورة هو المبدأ الذى بالقوه والجزء الذى كالمبدا هو
المبدا الذى كالصورة والفعل وهذا عكس الواجب وان كان تعقل الجزء الذى كالمادة
جميعا فصورة الجزء الذى كالمادة حاله فى الجزء الذى كالمادة وبالجزء الذى كالصورة فهما اكثر
من ذاتها هذه واعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل
جزء بكل جزء فقد بطلت اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصور العقلية ليست نسبتها الى
العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعيه الى الهيولى الطبيعيه بل هى اذا حلت فى العقل بالقوة
اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميز الذات فيكون هو العقل بالفعل بالحقيقة
هو الصورة المجردة المعقوله وهذه الصورة اذا كانت يجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون
له فان كانت قايمة بذاتها فهى اولى بان يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قايما
بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قايما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس
يجب للشى المعقول ان يعقله شى لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذى

من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل مهيه جردت عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان يكون معقوله الى شئ اخر يعقلها انتهى كلامه اقول ولعل الشيخ تكلم هٰهنا على طريق التكلف والمداراة مع طايفة من المشائين من غير ان ينساق بطبعه الى تحقيق هذا المرام والا لوجب عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه موضع انظار الاول ان لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيف ما كان او لاجل حصولها في شئ من شانه ان يعقل فنقول الحق الشق الاخير وهو انه يعقل تلك الصورة لانها حلت في شئ من شانه ان يعقل وقوله تقدير هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها للشئ من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد او العلية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشئ بنفسه بل المطلب ان وجود الصورة المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية المكنوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان يكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصورة الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع مستقل لوجود الثاني انكر الشيخ كون العاقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الانسانية اذا صار هو بعينه معقولا بالفعل بل زعم ان ينقلب بهية الانسان بهية العقل المفارق والشيخ غير قابل بمثل هذه الانقلاب في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الرابع انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الخامس ان قوله في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشئ اخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القايل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهي بمخالفته للساكنين في مواقفهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله

فصل

في الاوليات وانتهائها الى التواتر والذب عن اول الاوايل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا اجزاء لها ولا شئ اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شئ ولا يخرج عنهما شئ فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شئ اخر هو الذي يدل بانتفائه او بثبوته على انتفاء شئ اخر او ثبوته واذا جاز خلو الشئ عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن في ذلك الدليل ان يخرج من الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شئ فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعا من الاستحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال اي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم ثبوت الشئ بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما ساير القضايا في التصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا هنا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شئ اخر جمادا او نباتا او عقلا وغير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب ساير الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بجهة مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوايل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخرج عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاولي القضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشيا المتساوية لشئ واحد متساوية ببقية تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء متشاركة لشئ واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها

فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين
وكذا قولنا الشئ الواحد لا يكون في مكانين اذ لو كان حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال
الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني
كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانتا
ظاهرتي الحقية لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا
ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في ساير القضايا البديهية
والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوايل في باب
العلم التصديقي فكذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع فيها لا يستحق
المكالمة والمناظرة قالوا واذ لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع
فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه متعانتا واما لاجل
انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها
على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم
الاول فعلاجه تفهيم مهيات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب
والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد او قولك علاج هذا القسم
ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كابر وعاند ليس لاجل نقصان في
الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي
يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب المالنخوليا وان كان من القسم الثالث
فعلاجه حل شكوكه وان لم يقم عليها الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين
المنطق ثانيا ثم بانتقاله الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد
الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم
الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز
الحكيم **الطرف الثاني** البحث عن احوال العاقل وفيه فصول
فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة
بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشئ غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة
غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة ولا الصور الطبيعية لما لم يكن لها ذاتها اذ ذاتها
مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذو ابعاد واوضاع وامكنة وكل جزء منها له وضع
اخر ومكان اخر فلا يوجد جزء لجزء ولا الكل ولا يوجد كل لكل ولا الجزء ولا الشئ منها بالنسبة الى
ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشئ لا ادراك له بذلك الشئ فكل جسم وجسماني لا يدرك
ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة

عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم
بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص
الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس
بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة
مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فيكون عاقلة
لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد
اربع طرائق احديها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة
العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد
ذلك حسبما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت
قايمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا
فلو كانت قايمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر
بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قايما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر
وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني
عليه ضعف البناء والمبنى الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل
ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده
مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشئ
الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قايما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قايما بغيره وليس لقايل
ان يقول لا يلزم من كون شئ موجودا اما لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشاء
هذا الوهم ان حضور الشئ عند الشئ امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان
كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وهمه ما ينبه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا
ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل
لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل
بعينه فعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشئ المجرد اذا احضر عنده مجرد
فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك
بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة
الحاضرة شرط كونها معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة واثارها
فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو
كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده
صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة

شبيهة بحالة النوم فقيل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك
فيحل لك فقلت فكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او غيرها فيكون
اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عايد وظاهر استحالته فاذا ادركت ذاتك بذاتك
لا باعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها
فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت
الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة
لنفسها وان فرض منعها لذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا
الادراك بالصورة فقلت ادركت مفهوم انا فقال مفهوم من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة
الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة
كلية من حيث مفهومها بالمجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك
بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق
فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذ ادريت انها تدرك لا باثر يطابق او لا
بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت عدم غيبته
عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غايبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب
عنها اذا لم يمكن لها استحضار بعينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورتها اما الجزئيات
ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في المدرك هو نفس
الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل الخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام
الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة بعقل
ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد
عاقل لذاته واما قوله واما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها فيدل على انه
يوافق الشيخ في ان كل ما صح عندنا القول به من ذلك الفيلسوف كما بينا وكان ثمة كلمات اخرى
نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق
الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه اذ ما من
شيء الا ومن شانه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل من تجريد واما الشبهة بان ذات الباري
جل مجده غير معقول للبشر فهي مندفعة بان المانع عن ان يصير ذاته معقولا لنا ليس من جهة
ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لتناهي قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة
وادراكنا بها فلا يدرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث
من زعم ان ماهية الباري تعالى بحقيقته يمكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الوجود متصورة
حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن ساير القيود واذا كان الوجود متصورا وتلك القيود

الاجزاء م

الرئيس م

السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان
نقول ذلك اقول انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من
الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري
وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركة في مفهوم واحد
كلي عام وربما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا ان الامتياز بين الباري
والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسلب امور زايدة هي موجودة لها ومسلوبة
عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال ووجود
فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري وكل خير بعده
فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق
في حقه تعالى فمرجعه الى سلب سلب ومرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية
عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور والاعدام والاستحالات
وكذا ساير الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل وخير
محض بلا تغير وزوال واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان يكون معقولة وجب عليها
صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا صح مع شيء اخر وقد عرفت ان كون شيء
معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا معها
شيئا اخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان يكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف
على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقف تلك الصحة
على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم ان يتوقف
صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك محال لان
امكان وجود الشيء الممكن قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة
فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا
صورة معقوله موجودة في الاعيان قايمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنتها ساير الماهيات
وذلك انما يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلة لتلك
الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها
صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيقتضي عقله لذلك الشيء عقله لذاته انه عاقل
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع كان
العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل
لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة ثبت علم واجب الوجود
من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء

صح كونه تعقل لكل لما م

بذاته والاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود

الثانية يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول وهذا المسلك الاخير لا يخلو من ضعف بتوا اشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها يستلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل وايضا كل ماهية الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارجي منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان الواجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شي ولا مقارنة شي فكيف يثبت من هذا المسلك علمه بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الموجودات بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم لو تم الا بالقول بان التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى

فصل في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشي عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الثانية الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لغيره لما كان مجردا عن المادة ولواحقها فكل ما امكن له فوجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شي بالقوة ولا يصح فيه حالة لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما صح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام وهو ان الذي يدل منا المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغالها بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لكان ينقطع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة فالتجرد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا لوجوده ولا سببا لحدوثه ولا اسبابا هيئة تتخصص بها وتهيا لاجلها

اشكال

الخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد من المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجرد التام ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشي الذي يمنع من شي ممكن من شي والذي يشتغل من شي يشتغل بشي انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لا احد يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل عينية انه الجوهر ولا تكتنفه شي من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتا وحقيقة ووجودا وماهية فان البرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثاره وشواغله عن الادراكات منها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية حتى لو فرض زوال المادة عنها ودفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اول نشاتها ليست عقلا بالفعل لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصور الخيالية والدلايل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها الماهية الوحدانية العقلية والبسائط العقلية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص لا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشاة الحسية نشاتان اخريان نشاة الخيال ونشاة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيها ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل ومتخيلا بالفعل فح يتحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيها ادراك الصور العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا وعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء ولا يصير الا عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية فصل في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمنا ان النفس الانسانية يرتقي من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فهي مبتدات في اوائل النشاة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت

تلك الذات التى منها اول الاشياء التى لا ينسب الى المادة الجسميه واذا وقع لها الارتقاء متدرجا
بنفى الحلول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد هو قريب الشبه
بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت
مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها فى الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم تكن فى مادة
اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والمجبلة من نوع ما هو عقل بالفعل لانه متحد بالاله
الذى جعل الذات التى كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التى كانت معقولة
بالقوة وهى تخيلات معقولات بالفعل فان الشئ بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل
ولا لكان الشئ الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه والقوة فعلا هذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا
الا بموجود بالفعل والجسم لا يتخذ الا بمحض غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل
الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى مبصرة بالقوة عند الظلام لان
البصر هو قوة ما استعدادية وهيئة ما فى مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة ومرئية بالقوة
وليس فى جوهر الباصرة التى فى العين كفاية فى ان يصير مبصرة بالفعل ولا فى جواهر الالوان
كفاية فى ان يصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس يعطى البصر ضوءا اتصله به ويعطى
الالوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير
الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وفى ذلك الضوء نحو من
الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذى هو بالفعل دائما يفيد للعقل الهيولانى وجودا ما
منزله ذلك الوجود من العقل الهيولانى منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه
يبصر الضوء الذى هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التى هى سبب الضوء به بعينه ويبصر
الاشياء التى كانت بالقوة مبصرة مرئية فيصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولانى
فانه بذلك الوجود العقلى يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب
فيضان ذلك النور العقلى فى العقل الهيولانى وبه يصير المهيات التى كانت معقولة بالقوة معقولة
بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهو ايضا عقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا
ان الحس عين المحسوسات وان الجوهر الحساس متى يدرك المحسوسات له بنفس تلك
المحسوسات فالبصر متى يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل فكذلك
العقل بالفعل متى يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عندما كانت معقولة
بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القايمة
بالمواد الخارجيه لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شئ اصلا
وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصرى هو صور
مماثلة لهذه المادة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل

كنسبة المهيات الخارجيه الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفايض عليها من الشمس كنسبة
الوجود الخارجى المادى الفايض على الصور الطبيعيه من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات
بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل عين معقولاتها والبصر
بالفعل عين مبصراتها وبالجملة العقل الفعال فى باب العقل والمعقول ينبغى ان يكون نحوا
اخر فى باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول
فالغرض هيهنا ان فعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى الضوء
الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمى بالعقل الفعال ومرتبته فى الاشياء المفارقة الذوات
التى ذكرت بعد السبب الاول هى المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه فى القوة
الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت ح عن المحسوسات التى هى محفوظة فى
القوة الخيالية معقولات اوايل وثوانى والفرق بين الذوات المفارقة البرية عن القوة فى الفعل
هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال
هو من نوع العقل المستفاد وصور الموجودات فيه هى فيه ابدا على الترتيب الاشرف فالاشرف
وان لم يكن متميزة بالوجود ولا بالحلول فى الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا
من العجايب وترتيبها فى العقل الفعال غير ترتيبها فى العقل المستفاد وذلك لان اوايل
المعقولات هيهنا اخس وجودا وكلما هو اخس واضعف فهو اقدم وجودا من قبل ان
ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العاميه معلولات للطبايع الخاصة ثم بادراك
النوعيات المحصلة التى هى اكمل وجودا من التى هى اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو
اكمل وجودا كان اجهل عندنا فى اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات فى بعض العقول
المنفعلة التى هى صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر فى العقل الفعال هذا بحسب الحدوث
واما حالها بحسب البقاء فهى كما كان الواجب فى الجبلة العقلية والدين الالهى من الترتيب
الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها فى العقل
الفعال غير منقسمة وهى فى المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال
فى كتاب النفس وليس بمستنكر ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم ان يكون ذاته
اشياء غير منقسمة يعطى المادة اشباه ما فى جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل**
فى ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دايما ما
دامت ذاته الذى ذكروه فى هذا المقصد هو ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون
ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثانى باطل لان
تلك الصورة اما ان يكون مساوية لذاته فى الماهية النوعيه او مخالفة لها والاول بط لان تلك
الصورة المطابقة لذاته فى النوعية اذا حلت فى ذاته فح لا يتميز احدهما عن الاخرى لا بالماهية

والعقل بالفعل م

ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلاً فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة
وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة لي في الماهية لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات
بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات
عند ذاتها فيكون دائماً هذا ما قيل قوله وهو عندي من اضعف الدلايل وذلك لان الامتياز
بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو الوجودات التشخصية فان
الامتياز بين اشخاص النوع الانساني باختلاف وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية
من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان صورتها في العقل وجود امر عارض
لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج
بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهيته ذاته
بصورة زايدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محذور وايضاً نحن كثيراً ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا
لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زايدة على ذاته مستحيلاً لما وقع منا هذا التعقل
وهو واقع هف فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل وذاته عبارة عن وجوده
وهيئة بخاص من الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود التشخصي الا بحضور ذلك الوجود
بنفسه كما مر مراراً فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زايدة كان وجود ذاته غير وجود تلك
الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات و
الهوية فكان كما تعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهية برهان آخر وهو ما سبق من
صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت
بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة شخص خارجي وايضاً نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع
من الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضاً في آخر
التلويحات توضيحاً لهذا المطلب اني تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية ووجوداً وضم اليها
انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التي هي رسم للنفسية اما الاضافات
فصادفتها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست
احصلها واحصل ذاتي وانا غير غايب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها
ولو كان لها فصل وخصوصية وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست
ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجوداً وادراكاً فحسب امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما سبق
فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذته مفهوماً محصلاً غيرها قيل فهو ادراك شيء وهي لا يتقوم بادراكات
نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يليق بها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك
على مفهوم انا وما وجده عند التفصيل الا وجوداً مدركاً نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث مفهوم
انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا

عرضياً لها فاذا كنت ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغيبته عن ذاتي وهو محال فحكمت بان مفهوم
نفس الوجود وليس لها فصل تلحق في العقل تفصيل الا انها امر من الامور سلبية جعل لها اسماء ووجود
او اضافات سوال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما ادعيته من المجهول ضرورياً لنفسه
الهو فيكون خارجاً عني قيل لي فاذا ينبغي ان تعقب وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجبي هو
الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي و
الاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذا نقص وجود ما ووجوبه كمال
وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد رفضنا
الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست
ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الالهية فياضة على الوسايط وبتوسطها على
المعلولات المتاخرة فليرجع الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دايمة
الادراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع وجد من نفسه ان ادراكه احواله م
لنفسه دايم بدوام الذوات ان الانسان متى كان يحاول فعلاً ادراكياً او تحريكياً فلم يكن قصده
الى الادراك المطلق او التحريك بل الى ادراك مخصوص بقصد منه يحصل له وكذا القول في الهارب
فالهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص
ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل الى ذاته والعلم بوصول الحر والبرد اليه
يتضمن العلم به وكذا القاصد الى فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده
الى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة
به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم و
اقدمها وهو حاضر دايماً غير منفك عنه ابداً ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل وسط
هو فعلي استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخلو اما ان اكون استدللت بالفعل المطلق على ذاتي
او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا
يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت به الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي
فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو
باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يجعل فعل غيره و
في الاستدلال به فهو غير مفيد للمعرفة اصلاً لان معرفة الشيء اما ان تحصل من ذاته او من العلم
بعلته كما في البرهان اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء
كما في شبه البرهان الاني واما ما لا يكون سبباً للشيء ولا مسبباً عنه ولا مسبباً عن سببه فلا يحصل
من جهته العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجرداً عن المادة
برهانه كما يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء

٢٧٣

المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية بوجه من الوجوه
لا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل
ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن
ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادي فهو وضع
فالصورة المعقولة لا يمكن ان يحصل لامر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يحصل صورة معقولة
فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل
وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا
فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له اصلا بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو
الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وفرس وعمرو
الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم
وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس الامر كما زعمت
فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة
الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة
النوعية والفصلية وغيرها من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والمتحد
معها من المهيات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا لا منقسمة
وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة
في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه فان الذي ادعينا هو استحالة ما لا ينقسم في الواقع متحدا
مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني المهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك
كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها يقبل المقادير وذوات الاوضاع فاذا جاز كون ذا الابعاد م
المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا اوضاع فليجز عكس ذلك بان يكون
العاقل منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير
مجردة في الواقع بل هي محتجبة لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة
عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجردها
عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة ولما بان
ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان
فان معنى قولنا الحيوان الناطق وقولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان او جسم ولا
يمكن اليه الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على
اثباته فقالوا ان المعنى المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى
اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركب

الشيء من المبادي على الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك
الواحد والثاني محال وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين مشابهين
للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في
كل م كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايض كالاصل اما الشق الاول فباطل
من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط
للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الهيئة بزيادة
كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئيه من حيث الهيئة المتشابهة هف وثانيها
ان المعقول الذي شرط كونه هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم
وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو
ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما
ايض معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايض بط لان الصورة
المعقولة حاصلة باقل ما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا امرا مما لا دخل له
في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جرد
عن العارض الغريب فهي ملابسة بعد له مع ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن عوارضها
الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه
ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا اجزاء جزئه ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض
غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما
ان الصورة العقلية غير ذات وضع فلانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان ينقسم او لا ينقسم فان
انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم ينقسم كالنقطة فيكون حالا في نهاية المقدار او نفس نهايته
والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايض كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك
الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة
غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاتها بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي وايضا فان النقطة
لا يعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو
مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن
لو كانت للصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا لها ولا من جهة عدمه
وانقطاعه لان الادراك كمال والكمال مما يوصف به وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان التعقل في
جزء من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون اخر فكانت ذاتا واحدة

ما لا وجاهلا لا بما يبقى واحد بهذا مع **فصل** فى ان المدرك للصور المتخيلة ايضا
لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم هذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ و
من يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يعيه
المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو
ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوى قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة
الشكلية اما ان يكون بالقياس الى ما هى شكله فى الموجودات الخارجية كانها شكل منتزع عن موجود
خارجى وليس كذلك او يكون شكلا فى مادة دماغية حاصلة له والمادة الدماغية مشتغلة
بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل فى آن واحد بمقدار صغير
فى غاية الصغر وبمقدار عظيم فى غاية الكبر ولا بشكل ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة فان
شكل الدماغ طبيعى وكذا مقداره مقدار طبيعى له وهذا الشكل الذى كلامنا فيه قد يحصل
بالارادة النفسانية على اى مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال وايضا ربما يزداد مقدار
الشكل الحاضر فى الخيال وينبسط فى تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعى لا يمكن ان
ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدار
مادة دماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية فبقى ان يكون نسبة القوة المدركة اليه غير
نسبة القوة الحاصلة لمحالها ولا نسبة ذى وضع بذى وضع اخر بل نقول من راس ان تلك
القوة لا محالة لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجرى
مجراهما كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول محال لان ذلك الشكل غير
واقع فوق الانسان ولا تحته ولا فى يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقى القسم الثانى وقد
علمت انها ليست بالقابلية بان يكون ذلك المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية
بان يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقى
ان العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة المدركة غير صحيح
لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصور
واشباهها قد تزال وتسترجع فبقى ان القوة الخيالية فاعلية اياها او واسطة او شريكة
فهى لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركة فلا يؤثر الا
فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها فى جهة منها والشمس لا تضيء الا
ما يقابلها فى جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة فى جهة من جهات هذا العالم وايضا هى
ما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس صورة شئ يحدث تلك
الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان
المؤثر الجسمانى لا بد وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية

يكون م

فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى مادة الاثر قبل حصول كمثال النار والشمس فى
تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة
لها فالمؤثر فى تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التاثير فاذا
لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هى صدية العلاقة اليها
فهى لا محالة سببا غير جسمانى لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اردناه وتلخيصه
ان الصور الخيالية غير ذوات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله فى ذى وضع وهى غير
حاصلة فى قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك
لها قوة مجردة وهى ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا
العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا
له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فثبت
كون الخيال قوة مجردة **حجة اخرى** وهى التى عول عليها افلاطن الالهى فى تجرد النفس و
قررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل صورا لا وجود لها فى الخارج كبحر من
زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور
وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين
المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور موجودة والا لم يكن الامر كذلك ومحل
هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اى من هذا العالم المادى فان محله بدننا
بالنسبة الى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير
وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصورة منطبعة فى بداننا وبعضها فى الهواء المحيط
بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا الة لنفوسنا فى افعالها والا لالمت نفوسنا تفرقها
وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور
امر غير جسمانى وذلك هو النفس الناطقة فثبت ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير
الحجة التى عول عليها افلاطن وهى حجة برهانية مؤيدة على ما نريد لكن القوم زعموا ان هذه
الحجة لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة
ونظائرها ولم ار فى شئ من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد
الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا
العالم جميعا وهذه من جملة ما آتانى الله وهدانى ربى اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة
العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور
الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد فى الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فانا اذا
تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب من ذلك المربع من جانب اخر والا لم يكن مربعا وذلك

وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية

ان يكون اذا كان له شكل و وضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير النفس
مشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي
غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة غير موجودة لها قال صاحب
المباحث هذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني ان اذكره وكتبنا في قولنا
في جوابه ان حضور الصورة العقلية للشيء لعاقله لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء
ثلثة اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهود
في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها
المفصلة وعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكال الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بانا
النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرية فيها لزم ان يصير النفس كرية لانه لا فرق في
نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع
ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشياء التي شاهدناه في المراة فان تمثل تلك الصور
المشاهدة لاجل المراة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست هي عين الصورة المادية
لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي
اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في جزء من المواد الخارجية وثانيهما انه لما جاز
ان ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها
في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم
من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا فعلم ان حلول الصور والاشكال
العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم
تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة
المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا تحصل لها في ذاتها من حيث
ذاتها شيء من المحصلات لا تحصل للانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل للانقسام كالمقادير
والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل واحد من القسمين واما ما له
تحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر
فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه و
ايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا
لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم الصغير فانما ينطبع منه
ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر
المقدر ولا ايضا كما قال من جعل الحجة الافلاطونية على نهج الاثبات كون النفس مفارقة من

وجودها

الاجسام والاشكال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان
يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بين ما لا مقدار له
وبين المقدار من المستحيلات وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما
مر مرارا حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض والحاكم
بين الشيئين لا بد وان يحضره فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن
او الذهن والبديهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا
فيه يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن
الكلية والاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن
المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاين حصلا فلا بد وان يتضادا
فنقول انه من المحال ان يكون متضادا هما في المحال التي تنفعل عن كل منهما وتتاثر فان الجسم
اذا احل فيه السواد يتغير ويترتب عليه اثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا احل فيه
البياض يتغير ويترتب عليه اثار يخالف تلك الاثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما بمثل
هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما بطرو وزوال ويجتمع معا ويفترق معا وهو كان
هذا ان كان الخيال محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها
عنه لان نسبته اليها بالفاعلية لا بالقبول بالانفعال ولو كان هناك قابلية كانت قابليته
هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي
المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما في المحل الغير المادي او بوجه اعلى وليس لقائل ان يقول انا
اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع في نفسنا بل انا نقول هذه الامور
التي ينطبع صور هذه الامور ومثالها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع
هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرها هل لها حقيقة السواد و
البياض ام لا فان كانت لها حقيقتها وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي الحقيقية
سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة
باردة واسود وابيض ومستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان لم يكن لتلك الصور التي
تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء عبارة عن انطباع
ماهية المدرك في المدرك وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور
انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسناها في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان
النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان
نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب اكد من الامكان في باب الجنبية
حجة اخرى كل جسم وجسماني يمتنع اجتماع المتضادين فيه من جهة قبوله الانقسام فهو يمتنع

هل

بالانقسام

سواد وبعضه بياض كالجسم الابلق او بعضه حارة وبعضه بروده كالانسان اذا استحن بعض
يده بالنار ويبرد بعض اخر بالماء وكالجسم بعضه محاذ لشئ وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم
واحد امران متضادان ومتناقضان لكونه وحدة الموضع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة
بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشئ جاهلا بجزئ وجاهلا بذلك
الشئ ايضا كعلمنا بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشئ والغضب عليه والمحبة والعداوة
فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهى شيئا ويغضب عليه او يشتاق الى شئ ويتنفر عنه
فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليستا ايضا عقلية فهي مجردة عن عالم الاجسام
غير بالغة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه
فان النقطة نهاية ونهاية الشئ لا يمكن ان يكون محلا لامر اخر غير حال في محل تلك النهاية فان
قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء اخر فقد وجدنا جسما يمتنع
ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوزان يكون القلب كذلك
او الروح البخاري الذي فيه المشابهة للفلك قلت استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين
في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجمع
فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للاخر
بجزء اخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلات من نوع اخر كالتضاد بالمماسة وعدمها بالقياس
الى شئ واحد فان فلك القمر مماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة
عطارد وكذا بعضه شمالى وبعضه ليس بشمالى بل جنوبى وبعضه شرقى وبعضه غربى الى
غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب وهنا ادلة اخرى
اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في
معرفة النشاة الثانية كما ستقف عليه ان شاء الله وبه يحل اشكالات كثيرة منها ما لاجله ذهب
بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم يبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية و
استصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير فيه ودفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن
للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة الى الفعل لكان
القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور البدن لها حقا لا شبهة فيه عند ذوى الملكات لان ما بالقوة
من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بجزء وضعى من القوة الى الفعل بحصول
ما هو قوة عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احدى الصورتين
الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى ولم يحصل الاخرى فلا جرم بطل
تلك القوة راسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية
فاذا فسد البدن يفسد تلك القوى بفساده فلم يبق من الانسان شئ بعد موته مع ان الشرائع

الالهية ناطقة على بقاء النفوس الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة

فصل في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا ذاتيا ولا من اللوازم

لها هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر عن الحكماء الراسخين
كافلاطن ومن كان على منواله لنيج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان
للنفس الانسانية اطوارا ونشات بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها
ولا شبهة فان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطوطاليس كتلامذته مثل
ثامسطيوس وفرفوريوس والاسكندر الافروديسى وكاتباعه مثل الفارابى والشيخ ونظرائهم
قائلون صريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها
بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا وكل عقل
بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك
ان العالم العقلى لا يمكن ان يستجد امرا ويتجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وصح
قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة التى سلكناها ان النفس
يصير عين المعقولات ويتحد بالعقل الفعال والبرهان قايم عندنا على ان العقل البسيط كل
المعقولات فيكون ذاتية له وللنفس ان يتحد بها واما الذى اشتهر من افلاطن من ان النفس
قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المشتركة في نوع واحد محدود بحد خاص حيوانى
انها تشخصها قديمة كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدة كثيرة تحت نوع واحد في عالم
الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس
قدم مبدعها ومنشئها الاول الذى ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فالى اشارة افلاطن
مثل هذا المعنى لا غير فعلى هذا صحيح تاويل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاته
لان معقوليته جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عمن
ذهب الى ذلك المذهب حجة يدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة ووجه انهم قالوا لو كانت
النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان
ذاتيا وجب ان لا يتغير حالة اصلا لان الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كانت
عرضيا مفارقا والاعراض لمفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها عالمة بالاشياء
امر ذاتى والا لم يكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازمة للنفوس
ذاتية لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتيا او عرضيا
مغلطة نشات من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او اخذ ما ليس بعينها قضيتين بدل المتناقضين
فنقول ليس اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها و
نحن لسنا نحكم بان النفوس يقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا يقتضي وجود العلم بل لا تحكم

الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم
والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير متذكرة لها
قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره
يمنعها عن الالتفات الى ما لها في خاص ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان
يكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب
ان يكون مدركها شاعرة اياها بذلك الحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاصلة
فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون
العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة
لا يحصل الا بادراكات سابقة ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه ان يرجع
اليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال
بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التأويل المذكور وهو الفرق الضروري حاصل بين العالم
بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول
اى كون العلم تذكرا اقرب من الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بقدم
النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها
كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب
استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا
وربما احتجوا على هذا الرأي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب
الحاصل ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي
يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم يكن العلوم حاصلة
قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر
تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لا بد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب
ان البرهان على حدوث النفوس مما سيأتي واما الذي ذكره فهو شبهة مذكورة مشهورة في
اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت
مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك
النسبة او انتزاعها اى الحكم بثبوتها او لا ثبوتها فاذا وقعت الفكرة وتأدت الى الاذعان بها او
بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان مجهولا
من وجه التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي هو
مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والفكر
غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجدها الطالب عرف انه مطلوبه

تلك العلاقة ولصاحب المحصل شبهة قوية في اكتساب التصورات حللناها عند نقلها وفككناها
بتوفيق الله **الطرف الثالث** في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول
فصل في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل تحصل لجوهر قائم بنفسه
ضربا آخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن
ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان
الصورة التي يدركها لا يخلو اما ان يكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت
حاصلة فيه لم يكن صورة عقلية فلم يكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد
فرضناه معقولة هذا خلف وان لم يكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا
بد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها
انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان
وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل
قوة تحصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون
الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركها لكان
لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع وكل
صورة ذات وضع فهي منقسمة او في منقسم بالفعل او بالقوة ولا يخلو اما ان يكون اقسامها
متشابهة او غير متشابهة فان كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل
مرارا كثيرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها
قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا
لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة
متقومة بمعان مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان يكون من
اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة
ان يكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف
اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين اولا جزءا جنسيا وجزءا فصليا معينا ثم
لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا
محال وان كان فصلا آخر وجنسا آخر فحدث للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء
يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة
مظهرة لهما كاشفة لا محدثة لهما والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون
لشيء واحد اجناسا وفصولا بلا نهاية هذا محال ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب بخصوصه
بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة

فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون معقلنا شيئين
لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية
عند تعقلنا الشيء واحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقوله بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الفصل لانهما من الاجزاء
المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الحسية الى احدهما
غير الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يحل صورة الفصل
وطبيعة اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس طبيعة الا ترى ان فصل السواد وهو قابض
البصر يحل في الجسم حيث يحل السواد فيه فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا يمكن ان
يكون حاله في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت ليست حقيقة
السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقوله لنا وهي من الموجودات المادية القابل
للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقوله قلنا عروض
القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية
بالذات او بالعرض او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما
وجودها العقلي فنحو اخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما يصعب
حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد المهية عن الزوايد لان بعض المهيات مما يدخل
في حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا
جردت عن الزوايد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي مهية
الشيء لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويتعسر الانحلال
واما على طريقتنا فان مهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم
قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسمية
في العقل يوجد بوجود اخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث
هو هو فيحمل على تلك المهية انها مهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي
انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد مهية عبارة عن مفهوم اللون القابض
للبصر فاذا وجدت مهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت مهيته في
العقل يكون لها نحو اخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر
غير محققتهما بالفعل ووجودها هذا الوجود المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا لو حضر
ذلك الوجود لعاقل وعقل لادرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان ينفعل في
هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى
فالمهية قد ساقنا الى العلم بتعدد انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والمهيات كالانسان مثلا

تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان لمهية واحدة اطوارا من الوجود
بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما

فصل في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوسات وجودا بل هذا شان العقل

ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال
الات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الات الحواس كما هو المشهور وعليه
الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة
له فان لامسة ايدينا مثلا انما تحس بالحرارة ويتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيهما والبصر
انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما يحصل فيه
الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة
المحسوس فيها او في النفس بواسطة استعمالها فالحواس والنفس الحساسة بما هي حساسة
ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شان العقل
او النفس المتفكر وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد
يحصل في حسه المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات
التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا ويجزم بان ما راه كما راه فهي بالحقيقة موجودة
ونحن كما وجدت للانسان ساير الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان
لا وجود لها من خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك
النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخياله اشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات
والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها باعيانها
وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء في قوة خياله وحسه المشترك وهي في النوم كما
هي عند اليقظه ولتعطل القوه العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه من اي قبيل و
كذلك اذا تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب
داخلي لسوء مزاج حار فاحسست بها لا يكون لها الا الاحساس فاما ان نعلم ان هذه الحرارة
لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا
حملت شيئا ثقيلا فانما نحس بالثقل وننفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت
بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من
التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشاة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد
فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حامله لصورها وكيفياتها
ونعم العون على ادراك ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجود
من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس اخر من الكيفيات هي الكيفيات
النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية

وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك و
الكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية
متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجايب معرفة النفس الادمية
وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه عن ذى قبل ان شاء الله **فصل** في اقسام العلوم
لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصورى والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف
وناقص الاول التام عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد
والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية والاشباح المجردة والثالث
الناقص وهو عالم الصور القايمة بالمواد او المتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد
الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا يتاهل
للمعلومية ولو قوع اسم الوجود عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشئ منها الا في
ان واحد والانات وجودها بالقوة وكل ما لا وجود للحصص منه الا في آن واحد وهي الاجسام
والجسمانيات المادية السايلة الزايلة في كل ان المختصة حدوثها بآن واحد مع ذواتها في
ساير الانات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق
سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطون بقوله ما الشئ الكاين
ولا وجود له وما الشئ الموجود ولا كون له لانه عنى بالاول الماديات وبالثاني المفارقات
وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد
اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات
الخمسة الالهية اعنى حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة
الاثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون لها صورة علمية
ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا امكن ان يقال المدركات الامكانية على اربعة
اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها و
نوريتها وصفائها باينة عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها موجودة
بوجود واحد جمعى لا مباينة بين حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله
ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوايل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية
والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطتها تقضى
بعالم الصور الالهية التامة الوجود فيجبر نقصاناتها وتنخرط معها وثالثها عالم النفوس الحسية و
الملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والالات وهي ايضا
من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم وتجرد
الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية

وصورها السايلة الزايلة المستحيلة الكاينة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة والفعل و
الثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد
المعرفة والعلم والعلما بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة
كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زايدة في التكميل
من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبيا عليهم السلام بحسب الفطرة ولكن
بعد الاستكمال ربما صار واحد القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل
الى امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب والرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه
الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله
والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات
امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية الثانية على عكس الترتيب في الاولى اي من المسبب الى السبب
بان يكون السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها
والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد
منه تعقيب ولك ان تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية
والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم
الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حية ومرآة مشاهدة واليهما اشير في الكتاب
الالهي ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل و
فيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليس والعالم الثاني
كايس ونقل ايضا ان افلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كايس والاول تعليمه للعقليات
من طريق الرياضة والحدس والثاني تعليمه اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين و
تسمية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان تسمية الصور المثالية من جهة ظهورها
على الحواس الباطنة ولا فرجوه عالم العقل اصل ساير الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها
وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها بالشواغل المواد ويحتمل ان يكون
اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم بحسب الاعداد الشخصية ولتعلم
ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومباديها
وهي حقايق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا هو
الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في ان في العالم شخصا
كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا
في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج
وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والالوان

٢٨٠

اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع او صنفًا
ولا حاجة في التعقل الى تجريد مهيته عن مهية العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك
ايضًا ميسرًا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لابد ان يكون
في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودًا في الطبيعة المادية وهو لا يكون
بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودًا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس
البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غيره لما
ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس بعينه حس وحاس وكذا المعقول
بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي وتحد العاقل والمعقول وعلم ايضًا ان العاقل جوهر مفارق
بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين
القوة الخيالية وهي لا محة جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قايم
بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قايم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل
موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها
مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحدًا غير متعدد وذلك
لان الحقيقة اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة
اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء
كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما
في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت عن هذا
الوجود وعن التمثيل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة
اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم وجودها هناك غير وجود الاولى ولا
الاثر منها غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان العقل لها
صور في هذا المقام فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان
شكة الافراد الغير المحصورة او ممن كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قايمة بذاتها في
العالم العقلي الرباني كما هو راي افلاطن الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد
ذلك العظيم ومن بعده وحذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني الا واحدا من الفقراء
الخاملين المنزوين **فصل** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب
متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقا والوصول فالقوة
العاقلة اذا وصلت الى مهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود
منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك
العقلي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون

محسوس صوم

٢٨٦

وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية
سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول
مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر
بكذا ومنها التصور وانه حصول وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور
ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية
الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما
به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها
ومهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت
بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سميت تلك الحالة حفظًا
واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدا الحفظ يغاير مبدا القبول
مغايرة الذاتين او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس
صفاتها ترجع الحقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرًا بالتاكد بعد الضعف لا جرم لا
يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك
في علم الله تعالى لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه
تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم و
قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه عليم حفيظ لا يقال ليس الكلام في ان اطلاق
الحفيظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل وقع ام لا فعلمه يعلم بنفسه او قوة ويحفظها
بنفسه او قوة اخرى لانا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسياق ان العالم كله صورة علمه التام كما
انه صورة قدرته التامة فان في كل شيء قدرة التي هي عين علمه حفيظ على كل ومراتب علومه التفصيلية
يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف
فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما استدلاله بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله
بالجواز الامكاني الوقوعي فالحصر ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز
الاطلاق على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلم الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح
المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله اياها وادامتها ومنها التذكر
وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك
المحاولة هي التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو
خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في انه ذات منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة
اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة
الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى المعتمد من هذا المقام وقد تحير بعض الاكابر

الاكياس بل

كالامام الرازى وغيره فى باب التذكر فقال ان فى التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن
طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهى حاضرة
حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما
لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين التذكر الذى بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من
انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف
كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم
فى مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذى هو اظهر الاشياء وعند هذا
الرجل انه مفهوم عقلى من المعقولات الثانية ولا يكون شىء منها اشد وشىء اضعف ولا ايضا
ان لشىء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذى هو من باب الوجود
لا من باب النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التى اخترناها من ان الادراك
العقلى انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذى هو صورة الموجودات او وجدت فيه
صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات
متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس بعضها
متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها
دون ذلك وبعضها فى الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشأة الحس مع ما يصحبها من
نشأة الخيال بشىء ضعيف خيالى فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول
ان النفوس المتوسطة فى القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس و
دبرت البدن ببعض قواها الطبيعية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية
ويبقى معها شىء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع و
استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى عليها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلى وقوله
ان لم يكن الصورة التى يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها
كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت بعد القوة الاستعدادية القريبة
لحصولها فمسلم ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام فى مثلها وان اراد بذلك
كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة
الى الخزانة فغير مسلم وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء على انه
اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالتفكر وثانيا وبالتذكر بناء
على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعضال بعون
الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمى وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك
مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال قائل الله يعلم انى لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه

قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهته التى اصر عليها فى انها غير ممكنة الانحلال وههنا
سر آخر وهو انك لما عجزت عن ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة
انه يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان
من جعل اظهر الاشياء اخفاها اقول بعدما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله
اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا فانما خلقنا وهدانا لنتوصل الى معرفته ونصل الى
دار كرامته ونشاهد حضرة الهيته ونطالع صفات جلاله وجماله ولاجل ذلك بعث الانبياء
وانزل الكتب من السماء لا لان نكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين
ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك الجزئيات والعلم
ادراك الكليات واخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم
رتبة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر
معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشىء ما لم يعرف
لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك فان الرجل لا يسمى عارفا
الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها
بحسب الطاقة البشرية وقال اخرون من ادرك شيئا وانحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشىء
ثانيا وعرف انه هذا ذاك الذى قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول بقدم
الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب
آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت
مولاها واذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها كانت
عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشىء من لفظ المخاطب
والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب
من كلامه يقال فقهت كلامك اى وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى لا يكادون
يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على
ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية لا جرم افحمهم الله من عدم استعدادهم للاطلاع على
المقصود الاصلى من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل ويقال على انحاء كثيرة كما اشير اليها احدها
الشىء الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها
وحسن افعالها وقبحها والثانى العقل الذى يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم بكونه
هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة فى كتاب البرهان والرابع
ما يذكر فى كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملى والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس
فى احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة و

قد ترى بان بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهي ايضا يطلق لمعان فتارة يطلق اسمها لكل علم
حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وتارة يطلق على نفس العمل في
كثير من الاستعمالات ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا حكما والحكمة من الله
تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المآل ومن العباد انهم كذلك
ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات
لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقائق والماهيات فانها باقية مصونة عن التغير
والنسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وقيل الحكمة هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة
بقدر الطاقة البشرية وقالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية اعني في
العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده
عن البخل والتبذير وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة
والجبارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة كان مستويا على
صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة
بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد ولذا
قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو قوة النفس
على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في
نفسه من الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له
الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي
وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانساني خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم
بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانساني لاجل معرفة حقائق
الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من
الكل كما ان الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها
قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فكذا الروح الانساني وان كان في اول الفطرة قوة
محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان يعرف الحقائق ويتصل بها كلها فالعرفان
بالله وملكوته واياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة
ايضا مشروطة به ونتيجة له كما قال تعالى اقم الصلوة لذكري فالعلم هو الاول والاخر والمبدا والغاية
ولا بد للنفس من ان يكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة
استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من

المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى مجهولاتها المستحضرة وتخصيص جريان
الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق
وفي بعض كتب الشيخ الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع
في استنزال النعم والحاجات من عنده وقال ايضا في بعض رسائله ان القوة العقلية اذا اشتاقت
الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدا الوهاب فان فاضت عليها على سبيل
الحدس كفت المؤنة والا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض
لمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل لها بالاضطرابات ما لم
يكن يحصل لها بالحدس والقوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الاية ومنها الحدس
ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة
وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصورات لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف
والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد من قائد يقودها او روزنة
يضيء لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروزنة هو الحدس
بل الدفعة فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتدريج هو الحدس ومنها الذكاء وهو
شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في
وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في
الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبيحة وشاة مذكاة اي يدرك ذبحها
بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانها تستعمل
في الاكثر في استنباط الاحاجي والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي
الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس
لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح
وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة
الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التي يدرك هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة
عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال او الحس وكذا
مدركات الواهمة معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة في
الثلاثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا
الموهومات اذا صححت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم
ليس الا نحو توجه العقل الى الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى امور
مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان المتناهي
في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم اسم الظن كما قال المفسرون في قوله

تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم والطرف فى ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما داموا
فى الدنيا بالاضافة الى علومهم فى الاخرة كالظن فى جنب العلم الثانى ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا
يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا
ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين
الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات
ولا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات ومنها البديهة
وهى المعرفة الحاصلة للنفس فى اول الفطرة من المعارف العامية التى يشترك فى ادراكها جميع
الناس ومنها الاوليات وهى البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شىء
اخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها
الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية فى النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت فى المنام او
فى اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة فى هذا العالم ولا منطبعة فى قوة من قوى
البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة فى مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا
منفصلة عن النفس موجودة فى عالم المثال المطلق كما راه الاشراقيون بل هى موجودة فى
عالم النفس الانسانية متقدمة متصلة بها قائمة باقامتها محفوظة ما دامت تحفظها فاذا ذهلت
عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا
جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهى من بعض درجات النفس متوسطة بين
درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشات ومقامات
بعضها اعلى من بعض وهى بحسب كل منها فى عالم اخر ومنها الروية وهى ما كان من المعرفة
بعد فكر كثير وهى من روى ومنها الكياسة وهى تمكن النفس من استنباط ما هو انفع
للشخص ولهذا قال النبى صلى الله عليه واله الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت
وفى المكالمة لا خير يصل اليه الانسان افضل من ما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة
يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراى وهو اجالة الخاطر فى المقدمات التى يرجى
منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة من الراى راى والراى للفكرة كالالة
للصانع ولهذا قيل اياك والراى الفطير وقيل دع الراى تغب ومنها الفراسة وهى الاستدلال
بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان فى ذلك لايات للمتوسمين
وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم فى لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان
الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب و
ذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحى واياه عنى رسول الله صلى الله عليه واله بقوله كما هو

المشهور ان من امتى لمحدثين ويقول صلى الله عليه واله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور
الله ويسمى ذلك نفثا فى الروع وضرب اخر ما يكون بصناعة وتعلم وهى الاستدلال بالاشكال
الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة فى قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه
ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد
هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال

نقل من نسخة نقل من خط المصنف قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

٢٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني

الحمد لله الذي نار بوجوب وجوده الكاينات . واشرق بنور فاتحيه ولات الاثبات وهويّة الممكنات
ابدع الجواهر العقليه الثابته عن شعاع ذاته . وانشا نفوس المتصلة بالله عن تجلي اشراقات صفاته
خلق صفحات الاجرام العلويه والسفليه لكتابة كلماته . وكوّن اسباب الحركات وادوار الكاينات لترادف
رحماته وتجدد شيون الائه وخيراته . وجعل جوهر النفس الانسانيه من بين صور الكاينات مستعدا
لتحمل امانته ورسالته ومظهرا لعجايب اسرار مبدعاته وغرايب اثار مصنوعاته وحاملا لمصحف اياته
وقاريا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته . اشكره على سوابغ جوده وانعامه ومواهب حكمه ولطايف
وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع
الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا . وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا . وآله المصطفين الذين هم
خزنة اسرار الوحي واليقين . وحملة كتاب الحق المبين . وابواب الوصول الى جوار رب العالمين وبعد
فهذا شروع في طور اخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود
المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله السابغة على خلقه
واشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير
اعني الحكمة الالهيه والمعرفة الربوبيه ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى وتحصيلها ينال
الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق ساير الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعه وكل من اتاه
الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من اتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما
وافاده قوة في هذا العلم يمشي به في ارض الحقايق ونورا يهتدي به في ظلمات البرازخ السفليه وجناحا
يطير به الى اوج العوالم العلويه وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين ان يبادر الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر
الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد لاحسانه كما ذكره ولئن
شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد و
يترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر
لاحد فقد يحصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب ففيه الاجر الجزيل والذكر الجميل فوق
ان يجعل من ورثة جنة المتقين وان يكون له لسان صدق في الاخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس

من الطالبين من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين سلام الله على نبينا
واله وعليهم اجمعين فقد جاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة داله على شرف العلم والتعليم ففي ما اوحى
الله الى ابينا ادم عليه السلام ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن
استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة ادم صفيي وقوله صلى الله عليه واله لمعاذ لان يهدي
الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون
الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبيّنا دليله واحيينا رسومه
بعدما اندرس واحكمنا بنيانه بعدما انطمس وحققنا من اراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما
كان باطلا وان كان قد ساقهم فكرهم على مسلك الانبياء عليهم السلام قل ما اخطوا في المباني والاصول
الحكمية وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفي القدرة عن الباري وعدم العلم بالجزئيات و
انكار الحشر الجسماني كل خلاف افتري عليهم وافك عظيم واما المتاخرون منهم كتوابع المشائين وسائر
المحدثين فقد صدر عنهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي
لا تعد والخطا والنسيان من خواص الانسان ولا يخرج من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد و
قوة فطرة لنحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق الهدى والماوى والرجل الحكيم لا يلتفت
الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ولا يتوجه في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما
نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام انه قال لا يعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق
تعرف اهله ونحن المقتصد في تحقيق كل مسألة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى
في ارشاد طالبيه وكل المهذب خاطر فمن فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اردنا
وان لم يوافق فعلموا ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرايحهم بامراض باطنيه اعيت اطباء
النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي الهادي عليه واله السلام بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا
منها بطايل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم ملكة استعدادهم للاوضاع الاعمال
السمعية والمناهج الشرعية فصاروا حايرين بحقيقي حنين ومتلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران
العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ولا مع اشباههم نداء وخطاب
كما قال تعالى ولو جئتهم بكل اية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بايات الله
ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر
وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الراي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع
ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دايما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة
كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعبن نفسه
في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور فليتعب [illegible]

وبابها ثم فلا يتم له الحكمة ايضا وان سد حين اطرافها شيئا واحكم من مقدماتها سطرا ومن لم يجعل
الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها
وهو الايمان الحقيقي بالله واياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما
العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله واثاره وفي
العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل
ثناؤه في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجايب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع و
توحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر
في نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح
من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله واياته والتفكر والتدبر
في عجايب مصنوعاته والتذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل اخذوه تقليدا وتلقيا وكقوله و
كاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة و
وبخهم لرفضهم البحث عن حقايق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال وما
اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين
العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل ذلك وان المضلين ليسوا على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا
الا لانهم جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم
الظالمين فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني
العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم
يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطايف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية
واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج
للارتقاء الى معرفة الالهية والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين
ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل
الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة
ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في العلم العظيم واللوح الكريم وقراه من علم الله
بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه محكم اياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في
عالم ارضه ثم جعله اهلا لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك
كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه
بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله تعالى ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه

قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك
مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شرعنا صلى الله عليه وآله في صفة اهل الجنة انه ياتي
اليهم الملك فاذا دخل اليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب
من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد
جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة و
العرفان وله مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء في التوحيد المشار اليه بقوله تعالى في الحديث
القدسي فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر الحديث وسينكشف
لك في هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان ويتجلى لديك معرفة العلم الذي يستوجب من علمه
وعمل بموجبه تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا تلتفت الا
الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الزهد في الدنيا والزاد للآخرة من التقوى و
كان بمنزلة من سهل طريقا وعرة فاذلل الشوك والحجارة وسهل حزونتها ليهتدي فيها من يشاء من
عباده والله ولي الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزاين الجود والرحمة و
يشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال المبدأ وصفاته وفيه مواقف
الموقف الاول في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في
غاية الوحدة والتمامية وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده والوصول
الى معرفته انيته اعلم ان الطرق الى الله تعالى كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها
لكن بعضها اشرف واوثق وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الحد
في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهذه سبيل الصديقين
الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحدا بعد
واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة
اعتبار امر اخر غيره كالامكان للماهية والحدوث للخلق او الحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته
وشواهد على صفاته لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطرق
بقوله سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل
كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود واما الامكان والحاجة و
المعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقايص واعدام خارجة
عن اصل حقيقته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن
صفاته الى كيفية افعاله واثاره وهذه طريقة الانبياء عليهم السلام كما في قوله تعالى قل هذه سبيلي
ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين

افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص والشدة والضعف وبامور زايدة كما فى افراد مهية نوعية وغاية
كمالها ما لا اتم منه وهو الذى لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه وهو الذى لا
يكون متعلقا بغيره ولا اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد بين فيما سبق ان التمام
قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام الشئ هو الشئ وما يفضل
عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو الواجب الوجود
وهو صرف الوجود الذى لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثانى هو ما سواه من افعاله و
اثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقها النقص لاجل المعلولية
وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون فى فضيلة الوجود مساويا للعلة فلو لم يكن الوجود مجعولا
ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت
بسيطة لا حد لها ولا تعين لها الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب او له مهية غير
الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته
بذاته مفتقرا الى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما
تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهرية وعلى اى القسمين ثبت وتبين
وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه وهذا ما اردناه واعلم ان هذه الحجة فى غاية المتانة والقوة
يقرب ماخذها عن ماخذ طريقة الاشراقيين التى يبتنى على قاعدة النور لكن الباحثين من المتاخرين
لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعفت عقولهم عن ادراك معنى الاشد والاضعف
فى حقيقة الوجود ربما يقع منهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا نعنى لكون حقيقة واحدة
مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى
واحدا وتارة بعد تسليمه بانا لا نم ان الكمال مقتضى اصل الحقيقة وان القصور مقتضى المعلولية والافتقار
الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا
ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان
كل منهما معللا بالغير فكان الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التوالى باسرها مستلزم
لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص محال اقول منشأ
هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الاذهان عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة
ليس ككون الانسان مهية واحدة لان الوحدة فى المهيات ليست مثل الوحدة فى الوجود لان تلك الوحدة
ذهنية عارضية للكليات زايدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جاز بعد عروض
الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المهية الواحدة اما كذا او اما
كذا واما الوجود فليس مهية كلية واحدة فى الجميع حتى يجرى فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبايع
الكلية التى يجوز ان يوجد فى الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه

الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا فجنسا وان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا و
قد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة والاشتراك كما
بين الافراد والاحاد ضرب اخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان
موضعه اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترك العام بانه
ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات نجيب بان
لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود كان الامر كما قلنا وان كان المراد هذا
المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا وهو كساير الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شئ
منها واجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلى نعم ربما يقال بانه عين فى الواجب
زايد فى الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق الحكم بانه موجود بخلاف
الممكن اذا لوحظ معه غيره تنقيح وتهذيب ان صاحب الاشراقيين اورد مسئلة كلية الافراد
على نفسه فى طريقته المبتنية على قاعدة النور والظلمة واجاب عنه بما ملخصه ان المهية المشتركة
بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة بمعنى كلى موجود فى الذهن وليس بمشترك فى
الخارج بينها فان ما فى الخارج ليس مركبا من اصل المهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة
مخصوصة منها لمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة متباينة فى الخارج فان ذات الكامل مباين
لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان تختلف تلك الافراد فى اللوازم والاثار فالاشتباه انما نشأ من
اخذ ما فى الذهن مكان ما فى الخارج هذا حاصل ما افاده فى دفع ذلك الاشكال اقول وانت
تعلم ان الحق ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلى لا
صورة له فى الاعيان والذى فى الاعيان هو مهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب هذا
العظيم فالواقع فى الخارج هى المهية لا بشرط اعنى الكلى الطبيعى الذى يعرضه الكلية والعموم فى
الذهن وان لم يكن فى الخارج بصفة العموم الا بالقوة ففى الخارج امر من شانه ان يحصل فى الذهن
ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فنقول الامر المشترك موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض
الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتى لافراده المختلفة بالكمال والنقص و
غيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلى سواء
اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فنجدها اما مقتضية لشئ من خصوصيات الاقسام ومراتبها
من الكمالية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية
واما غير مقتضية لشئ منها فيكون كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زايد على طبيعتها
المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكمالية والنقص عين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة
كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك المهية لعمومها واشتراكها من شانها ان يوجد فى كل فرد فرد منها
حصة ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتى او عرضى لها فتلك الطبيعة المحققة

في كل فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة و
ان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة وان لم يكن مقتضية لشيء لكان كل منها
مفتقرا الى مخصص زائد على مهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من المهيات غير قابل
للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة
الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها افراد من الحصولات
كمهية الانسان او الفرس وغيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى معينا مشتركا بين الكثيرين متخصصا
بتخصصات موجودة بوجودات زائدة تلك التخصصات والهويات على ذلك المعنى بحيث اذا جرده العقل
عن واحد واحد منها حصل لغيره من كل منها امر واحد واذا قرنه بانه باي تخصص كان صار عين ذلك
التخصص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التخصصات والهويات كما علمت فاذا كان متخالفا ومتفاوتا في
المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصص زائد فالمرتبة
الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى حاصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة
منه ليست الا بمجرد الوجود واما القصور فامر عدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما
الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل نحو آخر من الوحدة لا يعرفه الا الكاملون و
الحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان قصد بمهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص
حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك
بين الكثرة فلا يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف مثل السواد والحرارة
والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك
قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد برع نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك
ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي مهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين
الواجبية المقتضية للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في
الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصور وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور
الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما يلزم الوجود لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية و
ما بعدها فالقصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي
لا حد له ولا يتصور ما هو اتم منه والقصور والافتقار شيئان من الافاضة والجعل لا يتمان به
ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول فيجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه فقد ثبت وجود
الواجب بهذا البرهان وثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه
وذاته ولا تعدد تشخصه في لاتناهيه وثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود
وثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم وثبت ايضا قيوميته وجوده لان الوجود الشديد
فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه منبعا لكل ما سواه

الاشد فالاشد والاشرف فالاشرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكه وملكوته فهذا المنهج
الذي سلكناه اسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته تعالى و
صفاته وافعاله الى توسيط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى
يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
فهذا مسلك الكاملين لاهل الكمال في طلب الحق وآياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام
الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق وان لم يكن بهذه المثابة
من الايصال **فصل** في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة الكبرى
فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث
ذكرنا ان الوجود منقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه
فلا بد له من مرجح خارج ولا ترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و
لو فرض ممكنا وكذا لو تعلق بغيره فكان ممتنعا وقد فرض ممكنا هف فواجب الوجود لا بد من وجوده
كان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجبا فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء
اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل ايضا فهو محال
مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية
التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع استلزامه التسلسل يستلزم تقدم الشيء
على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون النظر
الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الوجود وبحاصله ان النظر في مفهوم الوجود والموجود
يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا
التقدير يتحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا
التقدير فاما ان يتسلسل الاحاد او يدور او يؤدي الى الواجب والثلاثة الاول باطلان وكذا الثاني
لانه خلاف المفروض وان كان تحقا لا رمالان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ في
الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه المتأخرون فيه فقيل عليهم انكم قد اخذتم في الدليل وجود
الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان غير موقوف الا على وجود
موجود ما فان كان واجبا حصل المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم
استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا
لشيء اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا وهو لا يعطي اليقين
فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الوجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في
نفسه الذي هو علة لكل شيء فيكون مفهوم الوجود مستدلا على فرد هو الواجب بحال بل على انه لا بد
اقتضائها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على حال اخرى معلولة لها الا اولية فيه ما فيه

بان يكون الشيء المعين لكونه علة لشيء موجودا على الوجود ذلك الشيء

الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على
نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجوده بل المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة
لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده
عنا اخر معلولا كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما
لا يخفى من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه
باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة زعموا انها تتم من غير الاستعانة بابطال التسلسل
الدور وان وردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة سواء ذهب سلسلتها
الى غير نهاية او لم يذهب بانها دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى
علة ضلتها اما نفسها او جزء من احادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه والثاني
يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا
يكون الا الواجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق
الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجود الاحاد فالمجموع من زيد
وعمرو ليس الا اثنين ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمجرد الاعتبار فاذن لا احد ان يقول ان
جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها
فليست بخارجة عن ذواتها الممكنة التي بعضها علة لبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا بالبيان
ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقا اخر ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه
يجوز ان يكون الشيء علة لنفسه مستندا بان مجموع الموجودات من الواجب والكل ممكن لاحتياجه
الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج
عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه
قالوا ان اريد بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا
محذور فيه لان توقفه اى المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشيء على نفسه وان اريد بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب وما فوق المعلول
الاخير المنتهي الى الواجب فان احاده مستندة الى الواجب فلا تاثير في المجموع باعتبار بقية
الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا الالتزام
يهدم الدليل المذكور ولا يدفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه وكون
الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم الامر كما قلت فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون
الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال علينا ثم وقعوا في هذا
لما زعموا ان للكل المجموع من الامرين او الامور له وجود غير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان
المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى العلة حكموا بان علته التامة هي نفسه

وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا الالتزام غير معقول في نفسه
فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التاثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشيء عينا انما
يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبرها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر و
العدة وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد وبعض اهل التدقيق منهم اجاب عن
الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا
الوجه هو مثل هذا وذاك وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا
لا يسعهم دار ضيق وهم لا يسعها ليسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا الا معا
لاحتياج الكل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود
مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا بعنوان بل مفصلا فانا ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا
نم انهما ماخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود و
دفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومعلوله فاذا افرض على وجه
الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كان كل منهما موجودا فهما
موجودان ايضا ضرورة ان انتفاء الكل انما يكون بانتفاء احد من احاده والاحاد باسرها موجودة فيها و
ان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال
والتفصيل انما يوجب اختلافا في الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع
المعلول الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة
الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة
كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا و
هو ممكن لاحتياجه الى الاحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء اخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه
بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا لا تسعهم الدار ويسعهم على التعاقب وكلام بعضهم
بانا نسعهم مجتمعين فتامل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن
معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية ومن ان وجود الشيء عين تعينه ووحدته
وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان
يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك فالماخوذ من الانسان والحجر معا ليس بانسان
ولا بحجر ولا شيء اخر وكذا الماخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من
الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان احاده موجودات
فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي ايضا الذي ذهب على

الاول فامور منها ان زعم ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين
ومنها ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب في
اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم و
منها ان هذا الوجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا ولا
جسما ولا عرضا وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الخوجري في
لباب في الخ كلام حيث ذكر انهما مأخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه
مخطئ الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو
كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية يؤدي بالاثنينية واما الذي ذهب على تقدير
فبعض هذه المذكورات مع شي آخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا وبانه لو انتفى كان
انتفاؤه بانتفاء شي من احاده وشي منها غير منتف وكلا الوجهين مغلطة فان كون الاحاد موجودة
معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلا وكذلك
حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء
المتعدد انما يكون بانتفاء احد من احاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من
هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شانه ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة
وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شي من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد
المتعددة الموجودة في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الاحاد وايضا يلزم على ما
تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيمات فاذا اطلق الشي اما واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد
او مادي والكلمة اما اسم او فعل وحرف لم تظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها حظ
من الوجود الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على
الامكان وتقريره بعد ان يمهد ان الشي الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي
وجوده لا يستدعي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده فكان واجبا بالذات
لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافيا لا يمكن ان يقتضي
وجوب وجود شي اذ المقتضي لوجوب وجود شي لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا
من شان الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه على المعلول
فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية
في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انعدامه حتى يصير
واجبا بها فيكون موجودا فلا بد في كون الممكن موجودا ان يكون علتها غير خارج عن حقيقة واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود

بلا وجوب ويكون مبداها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشي لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه
بنفسه وهو الخلف الشنيع ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشي
علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشي على نفسه وان لم يفد الوجوب ولم يمنع
العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو الخلف بطلانا وذلك لان المحذور الاول لازم هيهنا ايضا من كون
الشي سببا لنفسه باي وجه كان مع محذور آخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف
صار موجودا ابتداء حيث ان عروض العدم له ابتداء اولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا
سبب موجب له ممتنع الحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها
بعض المحققين من اهل فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين
التي ظهرت في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات
لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشي ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان
ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشي على نفسه وبذلك ثبت وجود
واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ
بالذات وبذلك يثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود
الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم
على التقرير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا
بالعدد لا بالحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان مما يتقدم طبيعته مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى
وهي يتقدم ايضا عليها في صورة التسلسل فالمغالطة نشأت هيهنا من اخذ الكلي مكان الجزئي و
الوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بمصارع الفلاسفة حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدأ وبرهاني يلزم الدور فان الدور
في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت الابتداء من احدهما في الدور ولا
لو توقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا
اصلا وقد حصلا فلا بد من قطع الدور باحدهما والدور في الاشخاص الانسانية بالاكمل وقال
المحقق الطوسي قدس سره في الجواب احسنت يا علامة فيما قلت عند العوام والصبيان فانه
ليس بدور وهيهنا الا في اللفظ لان الشي اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك
الشي لا يكون دورا ويؤدي الى ان لا يحصلا بل هاهنا تسلسل والتسلسل ان كان مستحيلا وجب ان يكون
له مبدأ فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى واما الوجه الثاني فيهنا انه ايضا مغالطة

ثابت من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان تقدم الشي على نفسه
انما يستلزم التناقض اذا كان الشي واحدًا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذ ان تقدم
وتاخر وقد مرّ في اوايل السفر الاول ان مبادي الوجود التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها
الوجود المطلق هي من عوارضه ايض والحد ورفيه كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه
الثالث فقوله مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد فلانم انه ليس لها مبدا بل لكل منها مبدا
على التقدير المذكور وان اراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير
وجودات الاحاد على نعت الكثرة وكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليس هناك
حاجة الى علة غير علل الاحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ان يكون حيثية الوجود غير حيثية
الامكان واعتبار كون الشي موجودًا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود يستحيل
ان يصير معدوما ما دام موجودًا لان في ضرورته بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذا لم يعتبر تقييده بالوجود
فيصح ان يصير معدوما ما دام ممكنا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون
هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب
غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل ليتم الكلام والا
فغير تام اذ اثبات جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته
وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق
الاحاد وقد علمت ما فيه **فصل** في الاشارة الى طرق اخرى لاقوام اخر
فلهم مسالك اخرى وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبي طريقين طريقة يثبتون بها وجوده ثم بعد
ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدًا ثم بعده الى ذلك
يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها كثيرة فليس شي منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها
الى مرجح فمن الطرق اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام المحصلة النوعية التركيبية ظاهر
ظاهر لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشترك ومن امر مختص له بنوع من الانواع اذ الجسم
لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هي ابسط من الجسم بما هو جسم او لا وسواء اثبت صورة
جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المخصصة في مذهب
غيرهم بمنزلة الصور داخلة في الانواع وكلامنا في الاشخاص اذ الجسم بالمخصص لم يوجد فيقال
لا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى
جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال
والعوض ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشي على نفسه ولا
جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا
بعد وجودهما ولان الاجسام متناهية بل غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون علة الجميع

امرا غير جسم ولا جسماني وهو المط واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير ولا سبحانه
احدها طريق الحركة نفسها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل
يحتاج الى محرك غيره والمحركات لا محاله ينتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو
لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث واجب الوجود او وجه من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر
للحركة نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها غاية فهي قاصدة للخير لا بمحرك لاجل شهوة او غضب او
التفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا ينفع له عندها ولا لغاية حال بعضها البعض والالتفات
الحركات ولم يتبين عدد الاجسام الاخر فاذا لم يكن غاياتها شيئا جسمانيا ولا حال بعضها مع بعض ولا
الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس ما تحتها او فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان تكون
امرا غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقة الخليل صلوات
الله على نبينا وعليه ويقرب من هذه الطريقة ان الامور الزايلة امكانها وحدوثها ظاهر والاشتغال
العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو
ظاهر لكونه انقص واحقر واما الحاوي للمحوي فلا استلزامه لامكان الخلا والكواكب اشرف من
غيرها والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغيرة متجددة الاحوال من الطلوع
والافول فيحتاج الى محرك غيره اذ انها فما وقع اوهام القاصرين من الصابئين وغيرهم الا من جهة
الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ويثبت ما وراءها ما هو اكمل و
هو محركها لا على سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود
فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبايع
الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من
الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فيحول ذاتها وهويتها على سبيل تجدد
الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل عليه السلام حيث نظر
في افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها في كل آن مع ما راى من بقاء ملكوتها وصورها
العقلية عند الله باقية ببقاء الله حيث قال تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون
من الموقنين فنادى عليه السلام بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا
احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين
وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين
الذي مر ذكره ووجه ذلك ان السالك ههنا عين الطريق وفي الاول المسلوك اليه عين السبيل
فهي اشرف تقرير ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة بما هي نفس مع حدوث البدن
لامتناع التمايز ولا بد دون الابدان واستحالة التناسخ كما مر فهي ممكنة مفتقرة في وجودها

الى سبب غير جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له لنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة لنفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى تجوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجسمانية فموجدها لا محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا وسط او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما ان من قواعدهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع فيستلزم ان لا تنفعل ولا يوجد جسم ولا صفة له عن شيء من المبادي المفارقة اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه و الجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة عنها بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس عندنا غير متاثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدا والمعاد واما المتكلمون فطريقهم يقرب من طريق الطبيعيين المبتني على الحركة لان طريقهم مبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حاصل قوة الحدوث لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصورة الجوهرية والاعراض تابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجملة ما فيه زائلة داثرة في كل آن محتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير موجود عندنا بالذات اذ لا وجود للماهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار **فصل في ان واجب الوجود انيته ماهيته** استدل عليه بان كل ما عرض لها الوجود ففي اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للموجود محتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كان معللا اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير الماهية في وجود هذا او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت الماهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودة وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته يلزم ان يكون مفتقرا

الى

الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالماهية الموجودة التي للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل بمعنى كون الماهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فنجيب بمثله اذا كان الواجب ذا ماهية وايضا قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون الماهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض الماهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للماهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما يقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا انه لو كان وجوده زائدا عليه لعين يكون القابل موجودا امثال الماهية يكون في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا او لا معدوما وكما حقق في بحث الماهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى ومنشأ اتصاف الهيولى بها ايضا اذ ليس لها شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصافات التي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كما للجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة واذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون الماهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه انه ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد يقال ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه و الدليل فاده بعض المتاخرين في دفعه انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الماهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلية الا ان يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير

فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضى
ان يكون له مهية متصفة به كما فى اتصاف الجنس بالفصل فان معنى الحيوان مثلا وان كان ذاتيا
عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف
بالناطق وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا
كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه فى ذاته ما دامت
ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنينية فى
الوجود وتاثير وجعل يتخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم
وتاخر اذ الجنس والفصل متحدان فى الوجود وبينهما مغايرة فى المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن
الناطق وعينه واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايرين فى الوجود
لكن ذلك امر يحكم به العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هى فى ذوات المهيات بكون مهياتها
واقعة فى الاعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الاصل فى الموجودية فى كل ماله مهية هو
المهية دون الوجود وكون الوجود زايدا فى الممكن ان مهيته فى ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية
الا بسبب امر اخر وكونه عينا فى الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت فى الذهن لانتزع منها الموجودية كما
صرح به المحقق الدوانى فى قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشئ منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو
مجعول للغير فالمحمول فى الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات
ذاتها من حيث هى مكتسبة من الفاعل وفى الواجب ذاته بذاته فانه وجود قايم بذاته هو فى ذاته بحيث
اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود
عينا فى الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقى من المسمى بالوجود
والذى ذكروه انما يصح فى هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقة الوجود الذى به حقيقة كل
شئ ويتعدد بتعدد الاشياء ذاتا وهوية ويختلف باختلافه معنى ومهية واما على ما ذهبنا اليه حسب
ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شئ هو الموجود والواقع فمعنى ان الوجود زايد فى الممكن
عين فى الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون
موجودا او واقعا فى الاعيان لان الهويات المعلولية كما مر فاقرات الذوات الى وجود جاعلها ومقومها
فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر الى وجوده
عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا
بغيره فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غنى لذاته عن وجود
ما سواه فثبت ان الوجود زايد فى الممكن عين فى الواجب تامل فيه فانه حقيق بالتصديق ويمكن

ان يقال فى معنى كلامهم ان الممكن ذو مهية وان الواجب لا مهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى الواجب
الوجود يتصور مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو فى تلك المرتبة موجودا بوجوده الذى يخصه
فيكون بازاءه هناك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود فى مرتبة
النفس ولا النفس من حيث هى نفس موجودة فى عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود فى مرتبة
وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية فى تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف ولكلها
صور معلومة للمبادى قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد فى حد ذاته يوجد فى
جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى ان لا شئ من نشات الكون الا
ويصدق فيه ان البارى موجود ولا شان من الشئون الوجودية الا وله فيه شان وههنا مسلك
اخر فى نفى المهية عن الواجب وهو قريب المأخذ ذكره صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان
زايدا على المهية يقع المهية تحت مقولة من المقولات فى عدد معين مشهورا وغير مشهور
او تزيد عليه لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كان تحت مقوله فلابد ان يختص بفصل بعد
اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص ولا شبهة فى حاجة بعض الانواع الجوهرية الى
المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع
الامكان على طبيعة الجنس وما امتنع على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور
ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها التجرد يستحيل على الانواع التى تحتها فالممتنع
على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شئ يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع
مقوله الى غيرها ولزم الامكان على البعض فلو دخل واجب الوجود تحت المقوله للزم فيه امكانه
باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو محال فاذا استحال كون الواجب تحت مقوله فلم يجز ان
يكون له مهية فكان وجوده بحتا وهو المط **فصل فى توحيده تعالى** اى انه لا شريك له
فى وجوب الوجود وقد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب لم يتفطن به احد من قبلى ذكرته
فى القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام الوجود ونشير ههنا الى مسلك شريف اخر
قريب المأخذ من ذلك والذى استدل به فى المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته
فلابد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم
واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضى وكل عارض معلول فالعروض محتاج الى كون كل منهما
علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما فذلك الزايد
اما ان يكون معلولا لذاتيهما فهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا
مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هذا خلف وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود
عارضا للوجود الماكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته وان
ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار الى الغير فى التعين وكل مفتقر الى غيره فى تعينه يكون مفتقرا

فيكون لا محالة من مقولة الجوهر
دون مقولات الاعراض سواء
العشرة المقولات
٣

اليه فى وجوده فيكون ممكنا لا واجبا و يرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته ان اردتم
به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون
ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدا انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذاتها بذاتها غير كافية فى كونها
مبدا لهذا الانتزاع بل بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون فى الوجود شيئان كل منهما بذاته
مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذى يكون بذاته مبدا انتزاع الوجود
المشترك لابد ان يكون وجوده الخاص وتعينه الذى هو عين ذلك الوجود غير زايد على ذاته فالوجود
الخاص الواجبى عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة
الى ابن كمونة بان العقل لا يابى باول نظره ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل
شئ منهما الى مهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل
فى كلام الحكماء فى هذا المقام مغالطة نشات من الاشتباه بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا
ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقى القايم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته وحيث
برهنوا على التوحيد بين وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود
الخاص القايم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قايمان بذاتيهما ويكون
امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون هوية كل منهما وجوده
الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على
المتاخرين القايلين باعتبارية الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا
الامر العام الانتزاعى وليس للوجود المشترك فرد حقيقى عندهم لا فى الواجب ولا فى الممكن واطلاق
الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ
على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعى له افراد حقيقية نسبية
البهانية العرض العام الى الافراد والانواع فليست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى تامل و
هو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من المهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص
بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعانى المصدرية الذاتية الى الماهيات
كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع
هى منه كذلك وتعددها فانه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم منتزع
من ذات كل انسان ولا يمكن انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها فى المعنى مستلزم
لاتحاد جميع ما صدقت هى عليها بحسب ذاتها معنى سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا فاذن لو
كان فى الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان
ما بازائه من الوجود الحقيقى الذى هى مبدا انتزاع الموجودية المصدرية ايضا مشتركا ايضا بوجه ما
فلابد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية

[marginal note, right:] واحدة

لا يمكن ان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلزم تركيب ذات كل منهما لبساطة والتركيب بالفعل ح
كما علم نعم فى المقام شئ اخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما فى التفاوت بالشدة
والضعف على ما رايناه فى باب حقيقة الوجود فالاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله
حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب ذاته البسيط ولا يسلم فى اول النظر امتناع
كون الواجب اقوى من واجب اخر وان علم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا ايضا مدفوع بما اثبتنا
الهيا سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن الا يكون ذاتها بذاتها ان
غير حاله مستلزمة للقصور لان القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمى والشئ لا يستلزم
نقيضه بخلاف الكمال فان الكمال للشئ تاكيد فيه فالخط الاطول من خط اخر صح انه كماله بنفس طبيعة
الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعته الخطية بل بعدم مرتبة من مراتب الطبيعة
فكل خط غير متناه صح ان يقال انه لا حد فيه يحيط بطبيعة الخط واما الخط المتناهى فقصره خط
وشئ اخر لا يقتضيه الخطية اعنى النهاية والحد فاذن كل وجود متناه فى الشدة لا بد ان يكون له علة
محددة غير نفس الوجود الخاص عينت وحصلت كمالات العلة لم يتكلم من الطبيعة الوجودية المعلوم
فاذن لا مجال فى وجوب الوجود الى كون الغنى بوجودكم للضرورة ايضا يستحيل تعدد الواجب وهذا البيان
فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على طريقة اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الموجود
بالمعنى الانتزاعى امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه فى الممكنات المخالفة
ليس ذواتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها فى الواجب ذاته
بذاته وهى الحقيقة المنتزع منه الوجود فى الجميع هو ذات البارى وان كان المحمول عليها الجميع شيئا
مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته
مصداقا لحمل المعنى الواحد المشترك وملاك الانتزاع هو مطابقة الحكم فاذن الحقيقة كونه
المعنى الواحد للمصداق لا يمكن ان يكون حيثية الاختلاف فيه هو مناط الحكم بذوات متخالفة
من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين
اتفاق فى امر ذاتى غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما فى ذاتى يوجب ان يكون الامتياز
والتعدد بجهة اخرى غير الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا
فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فهذا الوجه تصحيح كلام القوم فى هذا المقام المذكور فى كتبهم
منها قول الشيخ ابى على فى التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا
يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين
كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص
عين هويته فيكون فى كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا واحدا وان اراد به كونه وجودا مطلقا
عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوى لمفهوم الوجود يستدعى عامة جهة

الوجوبية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى
الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثرة بدونها لما
وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة
غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فالافتقار ويرد عليه
بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول الفارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل
على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا انتهى وهذا محل تفصيله ما سبق من البيان وهو
برهان مختصر لا يتاتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان تطرق تلك الشبهة على كون الوجود
مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك ممن كان من المتاخرين الا ان الشيخ
ما اوردها هو ولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلويحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح
كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج
تعاطيها الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد
الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن

فصل

في تهذيب هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة
الدواني قال في بعض رسائله وفي شرح الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقايق
الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني وخلافه
مما نساعد البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانستن ودانش ومرادفاتهما
من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى ان حقيقته الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في
العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته
وكان العضو للجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في
فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب و
الاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام
مبدا الاشتقاق وان كان العرف يوهمه وذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء
ليس لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها
ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما
بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود
اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات
الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود
وكيف يعقل كون الوجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه
العرف من ان يكون له امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاتها

فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان
الصورة المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة
عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة
المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون
الوجود زائدا على الوجود الا ببيان مثل انه يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما
فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا
يكون واجبا فيها الوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاهم قلت يمكن ان يكون المعنى احد
الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا وبعبارة ذلك ان يكون مبدا الاثار ويمكن
ان يكون هذا المعنى للعام لما هو بالذات الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام
الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية
والجزئية ونظايرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا
فتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة
خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من
الوجود امر اعتباري هو من اوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون
بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين
بحيث يتشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي
بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه
ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون
كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا
الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض
هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او لغيره فيكون الخلف وقد
تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتاكد
القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح
المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الوجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر
انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود
عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادنا البحث والنظر الى
انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا
ان الاشتراك ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي
ينتسب اليه جميع المهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد

بين م

والشمس توهمنا فى بادى النظر ان الحديد والشمس مشترك بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهمنا لم يرض بالطلق وادرج ما حسبناه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل امر قايم بذاته ولعل الافراد المنسوبة اليه فالوجوب ثمسان ولا احد يدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور المذكور يساق اليه النظر الاول لا يصغوا عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لاستحالة على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت شئ لشئ وعروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه وادا الكلام فى الوجود المطلق فليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو فى الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا انتقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهنى لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من الحقيقة القايلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء ثم قال ثم ان من البين اذا كان الوجود وصفا للمهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المهية بالوجود على ما اشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبى وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التى يعرض من القول بعروض الوجود للمهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شئ من الشبهات هذا انظرى فى حقيقة ما ذهب اليه الحكماء اقول صاحب هذا التحرير بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن فى طبعه لكن عندى ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفى العليل ولا يروى الغليل ولا يجدى مع صحة مقدماته نفعا فى مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله وذلك لوجوه من العيوب يرد عليه الاول انا لا نمنع ان ماخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شئ وكذا المشمس الثانى ان صدق المشتق على شئ وان لم يستلزم قيام مبدا الاشتقاق عليه كما بينه لكن يستلزم كون المبدا متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع ويجوز ان يكون مبدا الاشتقاق مثل الحدد او التشمس والحديدية والشمسية لان النسبة اليهما يكون مبدا الاشتقاق لهما بادعى اما ان الحديد بنحو من الحصول فى الصانع له كان المواظب على الحديد والمشتغل به صار الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قايمة بذهنه وان كان ممتنع القيام بغيره فى الوجود الخارجى لكن صورته مما يقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع وتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا يقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلى بلا شك لاحد فى ذلك كذلك مبدا الاشتقاق سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلى او عينه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا متولدا بجزئه

على الوجود المطلق وجود فليس للمهية

يكون مبدا اشتقاق الموجود امرا قايما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة والعرف ما لم يعلموا مفهوم مبدا الاشتقاق كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه فى ساير اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكر من انه قد يطلق لفظ فى العرف على معنى بحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض المعلومات فان ذاته تعالى غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدا اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا كالماء يكون هناك مشتق واحد له مبدا ان مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذاك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فيكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له صحة سيما وقد اعترف بانه مشترك معنوى وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشئ الاسود اذ معناه فى الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه فى احد الموضعين نفس السواد وفى الاخر هو مع شئ اخر فلذلك الاسود يتحقق للسواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقرونا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باى طريق عرف ان ذاته تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للموجود حقيقة فى الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التى لا مصداق لها فى الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان راى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستحالة التركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاشفا للعلم واليقين وهو تحاشى عن ذلك حيث قال الحقايق لا يقتنص من الاطلاقات لم هو والعجب انه بالغ فى اثبات شئ ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدا واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق الى اثبات التوحيد الا بان يثبت برهانا ان المفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لا نكاد ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج بعيد من ذلك بمراحل والايراد الذى اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قايما بذاته من باب الشعبى فى اثناء المخاصمة وانما يتضح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون نفس الوجود فى الخارج عند المانع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز له الجواب فالذى يمكن ان يحقق ههنا ان كون الوجود اعتباريا لا ينافى اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون البارى عين الوجود

لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود وقد علمت
ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لا انه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق
حمل ذلك المفهوم المشتق السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه الى قوله
والحرارة على تقدير تجردها كذلك صريح في ان للوجود معنى مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه
وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهب اليه جمهور المحققين اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا
قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين مما ذكره
اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر
كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته الا معناه ان هذا المفهوم
المصدري فرد الا الحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده و
غاية ما له ان يقول ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودا متحصلة في الخارج من غير فاعل
يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلا حد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة
المذكورة التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات الى اخره على تقدير صحته
لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها
بجواهرها من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم
والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف الماهيات
بالوجود انما ترد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين
نحوي العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارض بحسب ماهيته فعارض الوجود
يستدعي للمعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض الماهية فلا يستدعي لها وجودا للماهية وان
كان متحدا وجودها بوجود عارضها فالوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا
للماهية اذ هو نفس وجود الماهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا لنفس الماهية الموجودة
بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وصفينا
مشربه بتصفيته عن الشوائب والمكدرات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب
الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه فالعجب
انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف الماهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين
وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض و
اعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر
الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي ادركه
العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي عقده المسلمون ولم يدروا ان ذهابه

التقريب التقريع والتقريب بالذات

الى اعتبارية الوجود فتح باب التعطيل وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقة شاهدة بسريان
نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاده مع ضده وتلبسه بمرتبة من الوجود
لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك
منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له تعقيب آخر فيه تبيين
ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب
لكان الاثنان متساويين في معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا والاول بط لافتقاد
هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من
علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه وبعد ما عليه
واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر فليس للترديد في العلة التامة حينئذ مجال
لا عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه
كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر منه بطلان هذا
الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية
واحد واحد من احاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من
احاده والاحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل ايضا
هيهنا عليه بانه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر من الواجب شيء وعن المعلول الاول
شيء اخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي تشتمل عليها
المعلول الاول على ما هو المشهور فلم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب و
معلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول
قدس سره في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب
لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي
بيانه من ذي قبل ان شاء الله واعلم ان من سخايف البيان ايضا في هذه المسألة قول بعض
المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود او لا وعلى الاول يلزم
معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم
الاخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة
اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى
الغير ومن هذا القبيل قول الكثير انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فطرنا ان يتحقق
الكثير من دون الواحد وانه يمكن بالنظر اليه فجوزنا ارتفاعه ففيه جواز امكان انقطاع الطبايع

بالذات او انه ممتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط اذ فيه ايضاً بحث ليس بيرح الامكان الذاتي ولا
الغيري تعقيب آخر اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه اخر فقال
ما حاصله ان الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجوداً بحتاً
لا انه شي موجود كتسمية موجوداً او انسان موجود مثلاً والواجب بالذات هو الموجود البحت ولكن
هو الشي الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى ماهية وموجود محمول عليه وكذا مفهوم الواجب
عين الواجب بالذات لانه ليس قابلاً لهذا التحليل والقسمة اذ لو قبل القسمة وكان الشي واجباً
مثلاً لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف في
حد ذاته واجباً لما تقرر ان كل مركب معلول ومن ثمة ذهبت الحكماء الى ان كل ماهية معلول
وان الواجب لذاته لا ماهية له وان وجوده مجرد عن الماهية وليس وجود الممكنات مجرداً
عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين الذي به
الامتياز ان كان نفس ماهيتهما بان يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً اخر واجباً لزم كون الواجب
ذا ماهية وذلك باطل كما مر وان كان التعين بغير الذات فتخصيص احد التعينين باحدهما
لابد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون علة الماهية الواجب لانه بري منها ولا ان
يكون تخصصه لامتناع ان يكون التخصص لنفسه ولا الوجود او الوجوب ونظايرهما من الامور
المشترك بينهما لان المشترك لا يكون علة التخصص ولا امرا اخر والا لزم ان يكون تخصص الواجب
معلولاً ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه طاب ثراه والعجب
انه لو تقرب المنهج من منهج الحق لو تبدل مفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو
موجود وذلك بان يدعى ان للموجود حقيقة هي عين افراده الحاصلة في كل موجود لفرد هو هذا
موجود سواء كان معه ماهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها بعض
وغيره بانضمامه ابيض وقد علمت كيفية اتصاف الماهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة
وشك فان الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود
لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة
الدواني منها انه على ما ذهب اليه من ان الموجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري
فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امراً اعتبارياً من المعقولات الثانية وان
كان فرداً من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم سواء
كان لازماً او عارضاً فان كان بذاته ولا شك انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجوداً
مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فرداً من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فرداً من افراد
هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجوداً فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير
الاول ايضاً يلزم ان يكون معروضاً للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه

الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والماهية معنى اصلاً اذ ح يثبت فرد خاص معروض للمفهوم
المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص
والماهية وههنا قد حلل الى نفس الموجود الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل
الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقاً عرضياً كذلك يحلل ما ادعيتم
انه ذات الباري الى ما سميتموه الموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقاً عرضياً فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص لعارض وماهيته بناءً على ان
العارض حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له ايضاً حصة منه ومنها ان ما
حرره من ان الواجب لا ماهية له اصلاً ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتاً
لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان ماهيته وحقيقته هو الوجود القائم
بذاته انما يريد المعنى الذي يريده من الذات فلا يبقى للمباحثة الا في اللفظ وانت اذا امعنت النظر
تأملت علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن
ادراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على
ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبدأ الانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود
بذاته وعينه انما يصير كذلك بواسطة ما اتبع هذا التحصيل تماماً ما اورده هذا المورد المعاصر له
على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على سلوكنا اما عن الاول فنختار في الترديد الذي
ذكره ان ذاته تعالى عين الموجود الخاص وكونه فرداً للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً
بالوجودين ولا ان يكون قابلاً للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بعروض
حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انساناً لا يستدعي ان يكون فيه انسانيتان خاصة
وعامة لان الانسان الخاص كزيد هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشي
الى امرين ومفاده ان يحصل منه امران باعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار الاخر وحيثيته كتحليل
الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود
فان كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شي اخر وكذا الموجود البحت اذا حمل
عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران بل ذلك المفهوم العرض منه حكاية
ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فمعول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من
جهتين متغايرتين مغايراً يوجب التكثر في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن و
ليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعاني كثيرة كيف وهو منبع
جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له
معناه ان ذاته تعالى لا يوجد له حيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف
الممكن فان الانسان مثلاً حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه واجباً او موجوداً لان الانسان ممكن

هو انسان ليس شيئا اخر وقد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجبا على الاطلاق لان مرجعهما الى واحد حقيقي
وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان الواجب ليس له غير الهوية الشخصية التي يعبر عنها تارة
بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت اما الواجب البحت مهية كلية فان المهية للشيء هي التي يتصورها
الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرض لها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين
الهوية الشخصية لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم
لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي وظهر مما ذكرنا ان القول
بان ذات الباري موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يتفطن قايله بان المراد منه ليس
ان ذاته عين هذا المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى يكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة
الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود وكذا مفهوم التشخص والمتشخص
الجزئي الحقيقي والهوية واشباهها ليست لها افراد ذاتية كما للاجناس والانواع وانما هي عنوانات
ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان
مفهوم الموجود والمفهوم قد يصدق على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد اخر وقد يصدق
على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد اخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته
ويقال للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الموجودات الخاصة مشتركة في
هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ
الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم
والتاخر او باوصاف زايدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات
عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه تعالى موجودا خاصا هو ما قررنا لكن
بعض كلماته واثاره ينافي ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث
اعاظم السادات والعلماء المنصور المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو اخر
فقال اما الاول فالجواب انا نختار انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه
والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون
ذلك المفهوم مهية شيء منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الشيء
موجودا امر ضروري الا يرى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم
حكموا ان الموجود موضوع عم غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم
الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو عجيب هذا التحرير من
تجويز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان موجود يتم بذاته الى اخره غير مسلم وتحقيقه
على ما قرر في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة عين

ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زايد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث
هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن
فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في ان النسبة
بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا في ان ما لا يكون له جهة
التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول
اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون
بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء اخر بخلاف
الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني وتسقط الترديدات البعيدة
التي تمجها الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يكون بحسبه
وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة
عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر عنده وقد يجد
الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا في ذلك
ويستند لا محالة الى مرتبا ما سوا الذات واما غيرها ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد حكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول في ما ذكره وجوه
من الخلط والغلط الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت
من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف فان كل مفهوم
يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من
كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا في الخارج الثاني ان
قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما
ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بجهة فان الانسان
كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق
ولا بقيد التخصيص ايضا فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة
الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له
مطلقا اي ما شاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان
الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا يعول عليه فان كون ذات
الباري مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود او الموجود البحت لا ان كونه
كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في
العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في
كون الموجود المطلق عين احدهما وزايدا على الاخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال

الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا اخر بخلاف الوجود بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هى بعينها حيثية الوجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن موجود ففيه جهة نقص وجهات نقايص هى غير جهة الوجود والوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا الى مكان او حيز محتاجا الى سبب ومحرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعدام فيه التى بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذى يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التى مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون فى نفسه مصداقا لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان توجد فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الوجود وكونه موجودا مطلقا شىء واحد لا فرق الا بالتعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذى يوجب ذلك فيه كونه موجودا وكونه قابلا للعدم والنقص والشر وكذا كونه بالفعل انسانا وكونه بالقوة كاتبا او عالما يوجب الكثرة فى ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذى مهية معلولا لان حيثية المهية والامكان تخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولى يستدعى علة ويفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما فى الواجب لذاته جل ذكره تذنيل وتحصيل وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الوجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكى عنه بهما فلا شك فى بطلانه فان قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقة الوجود والوجود بديهى التصور وذات البارى مجهول الكنه قلت قد مر سابقا ان شدة الظهور وتاكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صارا منشأين لاحتجابه تعالى عنا والا فذاته تعالى فى غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشىء وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهى التصور المنتزع من الموجودات او معنى اخر والاول ظاهر الفساد والثانى يقتضى ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كساير المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سميت انسانا بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية فى الاحكام فان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذى الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد برهن على ان كل ذى مهية معلول وعلى الثانى وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يجدى ان ذلك بغنيه عن السبب بل لا يستدعى ان يكون موجودا ولذلك ذهب جمهور الحكماء الى ان الوجود

المتاخرين من

معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود واحاده وافراده وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعى للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضيا ليس بمعناه ان للمعروض موجودية اخرى وللعارض موجودية اخرى كالماشى بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال انها غيره لانها امر نسبى والانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شىء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى اعنى الاسودية وقد يراد ما يكون به الشىء اسود اعنى الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر لكونه اعتبارا ذهنيا زايد على الجميع اذا تقرر هذا قلنا فى الجواب ان فى الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قوله فى الترديد الثانى اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى اخره قلنا نختار منه ما بازائه ما يفهم من هذا اللفظ اعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهى حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما ان للسواد حقيقة فى كل اسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقايص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثانى من شقى الترديد الاول لان هذا المفهوم الكلى وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عين الشىء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القايم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شىء اخر بخلاف ساير العرضيات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص فيشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما انه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذى ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهنى الذى يصدق على الاثبات والخصوصيات الوجودية

فصل

فى ان واجب الوجود لا شريك له فى الالهية فان اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى وجوب الوجود والان نريد ان نبين ان اله العالم واحد لا شريك له فى الالهية او يحكى وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود

واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد
كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد
هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو
كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضئ وبسببه
يضئ كل شئ واسا اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك
النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى ان ضعفت
الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من
عند الله طريق اخر اشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال
بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انعقد برهان على امتناع وجود عالم اخر غير هذا العالم لجميع
اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان
يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احدهما محيطة بالاخرى
لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان
المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل
فلنشر اليه اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالاخر في السما
والارض وغيرهما فبما نقل عن ارسطاطاليس من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواتها
غير مخالفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات والجهات التي تتحرك
اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحد فهي ساكنة
بالقسر فالذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فعلم انها كانت مجتمعة ساعة ثم افترقت
بعد ذلك فهي اذا متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا الذي بالقسر من الضرورة
ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك العوالم ستجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة
ابدا انتهى كلامه فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية
وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارضية المطلقة تقتضي الوسط المطلق والارض
المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد
المتحدة بالنوع والحقيقة وان لم يلزم ان امكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها
على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا لصير تلك الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك محال
بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري وان الاجتماع المذكور فيما لا مانع عنه في طبيعة تلك
الاجسام لوحدتها فرضا اذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد واحد متصل منها
وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله
بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فبالقسمة

العقلية الضرورية انها اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى
المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي لا تخلو من الطرفين او غير اخذة منهما بل على محاذاتهما
لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع كما لا
وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي
وتفاسير المفسرين فمن هنا يعلم ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز واما اليه بالدليل
العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف في
المقالة الثانية من كتاب النفس وفي شرح المفسرين كافلسطيس والاسكندر ولولا مخافة التطويل
لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف يسير منه فاقول ان الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم
لكل ما يليه النوع الانقص الاول بكماله لم يدخله في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات
النوع الاخس وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في
الاجسام بما هي اجسام لم تخطها الى النوع الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل
جميع خصائص الثانية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم تجاوز به الى النوع
الثاني كمرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع ساير القوى النباتية
والجسمية فما لم يحصل النوع الاخس الادنى الاول جميع الحواس المدركة جميع المحسوسات فمن الواجب
ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت في الحيوان
جوهرا ناطقا فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته افادة القوة النطقية
فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك لجميع المحسوسات
التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس من قبل الا ما يدركه الناطق فاذن الكيفيات ما خلا تسعة عشر
المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم بكيفية كيفية
ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم
متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد
بالطبع او بالتشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي
اي له وحدة طبيعية لا انها بالنية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام
العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المحال واعراضها فان
استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم
بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما
وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا
واحدا فكل جسم وجسماني بينهما في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال السموات
والارض وما بينهما على وجوده فالعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء انما على متوسطة لهذا كله

او صور مدبرة لها متصرفة فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود
بل غير موجودة كما سيلوح وبالجملة فكل جسم وجسماني ونفس وعقل ينتهي الى مبدا واحد هو القيوم
الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير
التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارباﺑﻬا ولا يبعد ان يراد
بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة ان المراد لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم
الجسماني وما يرتبط به متعددا او لا تلازم بينهما كما بين الملزوم ولازمه كما وضح من قوله اذا لذهب كل اله بما
خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس تلتئم
الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء
حدية جنسية وفصلية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه
منه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا
بتحققه وان لم يكن ايضا مغايرا عنه وكل ما هو كذلك فهو ممكن لا واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون
ممكنا لذاته هذا محال وهذا البيان يجري فيما سوى الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء ليست في
الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء من بيان
اخر والقوم طولوا الكلام في تجرد الواجب عنها وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي
الابعاد والتالي باين طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مرارا من ان كل متصل
او نفسية قار كالمكانيات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور
بالغيبة والواجب جل ذكره قوي الوجود وغايته في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضا قد تقرر
ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة فيما بينها ومع الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقداري
فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات
غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا الشقين محال هكذا المتقدم فتعالى عن اوهام المجسمين و
المعطلين علوا كبيرا طريق اخر لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخ اما ان يكون كل واحد
من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها واجب الوجود بل جميعها ممكنات
الوجود والاقسام الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات
الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئا واحدا وحقيقة ذات اجزاء اذ كل ما
لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان
لبعض اجزائها الى بعض افتقارا ذاتيا وتعلقا طبيعيا وارتباطا لزوميا اذ لا يتصور التالف حقيقة
نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض
فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين

محال باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة
واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب كان مستغني القوام عن الجزء الاخر بعينه
والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجبا متاخر الوجود عن عين مفتقر الذات
الى ممكن ويتوسط الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر وكذا التاخر عنه ينافي
الوجوب بالذات واما بطلان الثالث فهو اوضح اذ كيف يتصور حصول المجموع واجبا من ممكنات صرفة
وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا وفي الشفاء يلزم الدور ولذا العقل اذا قايس الممكن والواجب
الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قايس الجزء والكل اليه يجد
الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء فيهما على نفسه
طريق اخر قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا مهية له وكل ما لا مهية له لا جزء له حدا
ولا خارجا ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء العقلية وما سلب
عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون
العكس وانما نفيت عنه الاجزاء العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقرا الى الفصل
لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فنقول ذلك الجنس لا يخ اما ان يكون
وجودا محضا او مهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا اذ الفصل
ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان
يكون الواجب ذا مهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب وايضا لو كان الواجب جنس
كان مندرجا تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الانواع الجوهرية
في الجنس العالي وقد برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم
لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقا له اذ لو امتنع الوجود على الجنس
من حيث هو جنس اي مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخ اما ان يكون
جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كذلك وعلى التقادير يمتنع الحمل وذلك خرق الفرض
فصل في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي
او مقسم صنفي او شخصي فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير ذي جزء كالجنس
البسيط اما النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي مهية وكل ما له فصل مقسم او خاصة
صنفية او تشخص فهو لا محالة مهية كلية فما لا مهية له لا يكون جنسا ولا نوعا فالواجب يتحصل بنفسه
بلا فصل ويتشخص بذاته بلا مشخص طريق اخر قد اشرنا سابقا في مباحث الوجود ان الوجود
لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقوم معنى الجنس بما هو جنس ولا
معنى النوع بما هو نوع بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجودا محصلا او النوع موجودا متشخصا

بالجنس او العقل فلو كان للوجود فصلا او محصلا شخصيا لكان شيء منهما مقوما للمعنى في الجوهر فكذلك
واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكمل فيتعالى عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس
الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مخصصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج بعض
جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي حقيقي والموجودات افراده وانواعه ولم
يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان يتكثر سواء
كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر بمقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد في
الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو
عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في احاد تلك الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدأ
الكثير فاذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا نفسه وان تكثر لا بذاته بل بغيره
فيه فنقول فوق الوجود وهي غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما
يجري مجرى المادة والاخر يجري مجرى الصورة وهو ممتنع **فصل** في ان واجب الوجود
لا مشارك له في اي مفهوم كان ان المشاركة بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى وحدة
ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد يكون
عين الذات الواحدة وهي الوحدة الحقة الواجبية وقد يكون زائدة على الذات كوحدة المهيات الكلية
وغير الحقيقية ما يكون معروضها امور متكثرة في الواقع وهي بحسب المشترك فيها وقد مر تفصيلها
في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا يوصف بشيء من
انحاء الوحدة الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة فلا مجانس له
اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له كما سيظهر لك من نفي الصفات الزايدة
عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين
ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية وذلك جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة
هي المبدئية كما ستعلم ولا موجد سواه كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية
واذ لا علة له فليست له نسبة الحلول كما يقوله النصارى واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست
له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة واذ لا مناسب له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة
في حضرته كلها اوهام مضلة وابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى
جميع العالم كنسبة النفس الى البدن هيهات نسبة النفس الى البدن ليست كنسبة الصانع الى الدكان
والالة ولا كنسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالالة فلا يمكن ان يوجد الالة ولو كانت النفس خالق
بدنها لم يكن نفسا فليست نسبة المبدع الى مبدعه كنسبة النفس لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضا
النفس لها مقدس من حيث انها نفس مجردة بالقوة مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث
ان كانت روحانية البقاء وهي ايضا جسمانية التاثير وان كانت روحانية التاثر وذلك لان الايجاد

متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنيا عنها في الوجود ايضا ولو لم
يكن النفس جسمانية التاثير لكانت عقلا محضا هف والله العالم جل مجده مقدس بالكلية عن الحاجة
والحدوث والهيئة النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب
منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل
عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى متمم يكمله ويحصله والواجب تام الوجود فوق التمام
فيتعاظم عن ان يتممه شيء فثبت انه لا مناسب له مع ان النسبة ابعد اوصاف الشيء عن ذاته فهو
بريء لذاته عن الاشياء ذاتا وصفة ونسبة مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء في
الارض والسموات **فصل** في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات
واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الا على من اتاه الله
من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقايص
والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما
بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من
كون شيء ولا كون اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين وقد
فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء اخر كان يكون الفا
دون ب فحيثية كونه الفا ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس
ب شيئا واحدا واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا فالملزوم مثله فثبت ان
البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلا مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس
لحيثية انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها فان كان الشق الاول
حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرسا فيلزم من ذلك انا متى عقلنا مهية الانسان عقلنا
معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان فيعقل انه ليس بفرس فضلا عن
ان يكون تعقله الانسان وتعقله ليس بفرس شيئا واحدا كيف وهذا السلب ليس سلبا مطلقا
ولا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا
ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقا فهو مركب
فانك اذا احضرت في ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقا وقايست
بينهما بان تسلب احدهما عن الاخر وتوجب سلبه عليه تجد ان ما به يصدق على الموضوع انه
كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجي
من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او مهية ووجود فاذا
قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد في عقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان
زيد من حيث هو زيد عدما محضا بل لا بد ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد

الاخرين يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شئ اخر
ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود
فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام
كل شئ فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف ولا يسلب
عنه شئ الا النقايص والامكانات والاعدام والملكات فانه هو تمام كل شئ وتمام الشئ احق به من ذلك
الشئ من نفسه فهو احق من كل حقيقة بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق
على نفسه فاتقن ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه ليس
بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقايص وسلب
السلب وجود وسلب النقصان كمال وجود وليعلم ان هذه الماهيات الممكنة ليس لشئ منها وجود مطلق
بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك
انك اذا احددت نوعا محصلا كماهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحفظ معانيه
وتضبطه وتقصد من قولك الناطق ماهيته انه لا يزيد عليه شئ ولم يبق شئ من معاني ذاتيه
واجزاء ماهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد حدا تاما
في ماهية الانسان ومعنى ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق فلو فرض ان في النوع
نوعا محصلا اجتمعا بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهية الانسان معاني اخرى كالفرسية
والفلكية وغير ذلك لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اوردنا بقولنا نوعا
محصلا لانا نحصل وجوده لانا نحصل حده ومعناه فتغلطات الانواع الاضافية كالحيوان مثلا
او الجسم النامي مثلا فان كان لكل منها حدا تاما بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى
ذلك معنى اخر كالحس لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى
الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان
وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت ماهيته الحدية فاذا وجد
نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه جماد ومعدن
وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود التام فهو اذا تم لا في المعاني المطلقة
اذا انضم اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شئ اخر فضلا عن اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس
المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود
المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عن ما لا يكون محصورا
في امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك
الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل
فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء ومفيضها يجب ان يكون هو كل الاشياء

على

على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون
مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث
حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة
اذرع مثلا يشتمل الذراع من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية
وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك
الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي هي طول مطلق حتى لو فرض وجود خط
غير متناه لكان اولى واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في ماهية
هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقايص والقصورات
وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها
على الحرارات الضعيفة فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم
منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقايص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق
داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
فالرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا
ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي والماء الحقيقي هو الرحمة التي
وسعت كل شئ وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات
على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة
والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية
عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها كما مر تحقيقه في اوايل السفر
الاول واليه الاشارة بقوله وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه
هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول

فصل

في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر
الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة
الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولى سلوب عن النقايص والاعدام وجميعها
يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحياة واضافية
كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد
وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا فيؤدي
الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بيان تفصيلي
واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما ستبين لك لكنه ليست وجوه هذه الصفات

٥-٣

فيه الاوجودة انه بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها الكنه في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كماقاله
الشيخ في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا
حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته وتكونان واحدة
فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك في ساير صفاته وقال ابو طالب المكي
مشيته تعالى قدرته وما يدرك بصفة يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هنالك وسياتي زيادة توضيح
هذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام وكما ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد
على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا كانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية وان
كانت زايدة على ذاته تعالى متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات و
لا يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تعالى لغير علوه ومجده بنفس هذه الصفات الا
المتاخرة عنه وعن ما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله وبهاؤه بمبادي هذه الصفات التي
هي عين ذاته الاحدي اي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث هذه الاضافات
وكما ان ذاته بذاته مع كمال فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة والحيوة من
غير ان يتكثر او يتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات
كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا
اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زايدة على ذاته
فبذاته بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينها جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة
والرضا وغيرها اذ لو اختلفت جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت
انها عين ذاته تعالى **قال** الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلمه و
تحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له
سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما
يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن
كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت السلوب لا يتكثر محل بحث
كما مرت الاشارة اليه من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه
والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن
واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما
سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلبه مرتبة الواجب
عن العقل فذلك لا محالة توجب تكثرا وكذا سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية

بعينها

عن البقرية **قال** بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية يحتمل ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن
الانسان فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب
الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود
فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب
النقايص فافهم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في
الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب
عن جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فعلم ان القاعدة
الكلية في تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجهاته العدمية فكل ما يسلب عنه شيء وجودي
بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجي او ذهني كالانسان يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية
فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية واما الانسان اذا سلب
عنه الجمادية والشجرية وغيره ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية
فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا تعجل عما ذكرنا سابقا ان البسيط
الذات هو كل الموجودات **فصل** في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية
حتى يعلم ان ايها لايقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف
او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم
للانسان البشري فنقول صفات الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله الحس
فاضلت المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزايدة لانه كانت كما يقوله الاشاعرة او معادة
كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون عاريا
في مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون تجمله بغير ذاته
فيكون للغير تاثير في كماله وتمامه وهو يؤدي الى الدور المستحيل فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته و
على قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا استنور بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة
حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف من ذات استكملت بامر زايد على ذاته وعلى الجملة
ليس في ذاته لكونه مبدا سلسلة الخيرات الوجودية والافاضات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في
ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة ووجوب بلا امكان وخير
بلا شر لانه غير متناه في الشدة الوجودية وابي ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين
ذاته اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه
الاشارة بقول الشيخ ابي نصر الفارابي يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات
وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره لا بالذات اقول

سلوب النقايص عن شيء
هو كمال الوجودي في تصحيح
٣

وهكذا فى كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود متقوم من غير شئ وهذا ابرشدنا الى ان حقايق الاشياء
يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعى والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادى و
بعضها مجرد و بعضها ممكن و بعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر وبعضها
عرض ومنها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم
بين الواجب والممكن وهى فى الواجب عين ذاته فيكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة و
الاراده وغيرها والعلم فى علم العقل بذاته عقل و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من
مقولة الكيف وهو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التى هما ايضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان
و مغايرتان للعلم فهى هيهنا مختلفة فى الوجود لكل منها اثر خاص وهى كلها هناك شئ واحد وجودا
وعينا وكذا فعلا وتاثيرا فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والجود فكما ان المعلول معلوم
تعالى فكذلك مقدوره ومراده و جمجوده ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات
الا بحسب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان تحقق الامر فى عينية الصفات للواجب لا كما فهم
المتاخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات فى البارى تعالى ان مفهومها
مفهوم واحد او انه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات فى غيره وهذا بناء على غفلتهم
عن سر الوجود ووحدة جملة المتفاوتة وتزيدك انفسنا ههنا المرام **فصل** فى ختام ما ذكره
المتاخرون فى ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كل ما هو صفة لشئ فهو مفتقر
الى ما يقوم به وكل ما قام بشئ من وجوب وجوده متعلق به وكل ما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو
ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا فى نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة
فى نفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبى الوجود وقد بين نفى تعدد الواجب فى الوجود
واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقرره فى ذاته لانه لو تقررت
فى ذاته صفة ممكنة فقابلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن
مجعولاته وهو بين وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو مح لان كل ذات
فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون فى
غيره والقبول للقابل لا يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته تعالى الثانى
انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه
الثالث ان الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول ويجعله واجب الحصول وهو حده وان توقف
وجود المعلول على غيره من بواقى العلل والقابل لا يقتضى المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس
له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة
القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشئ لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان
مختلفتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته و

هما ان الجهتان اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زايدة و
على التقادير يلزم تركب الذات فى الواحد الحقيقى اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق
الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدر ان الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل
الامر الى نهاية او ينتهى الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه فى عينية صفاته
تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان ههنا اشتباها من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال
الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفى الاول دون الثانى
فللقايل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع
لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كان
الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا
قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود بوجوب الذات والثانى ان الدليل
منقوض بالصفات الاضافية له تعالى كالمبدأية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته
فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بتلك الصفات او عدم كونها زايدة على الذات وكلا القولين باطل
ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى
حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرته باعتبار وارادة باعتبار والقدرة
يجب بها امكان صدور الفعل والارادة يقتضى وجوب فعله نعم من حيث انه قدرة يصح منه الصدور
واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب
يلزم ان يكون ذاته ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية و
كذا حيثية كل صفة كمالية له تعالى هى بعينها حيثية سائر صفاته الكمالية وسياتى تحقيق هذا المقام
وثانيها المنع بان الامكان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافى للوجوب لم لا يجوز ان يكون
بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل بما هو قابل
يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية
بل من حيثية اخرى وللمانع ان يدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار فى اتصاف الماهيات بلوازمها
اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز ان لا يكون زوجا بل هى واجبة الزوجية
وثالثها ان التنافى بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد ايجاب وجود المعلول فى
حد نفسه والقبول امكان حصول المقبول فى القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب
وجوب وجود لنفسه فلا تنافى بينهما وايضا الفاعل يوجب وجود المعلول فى القابل لا يسلب هذا
الوجوب والايجاب بل هو مصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم وقد يجاب عن
الاول بان المعلول فى نفسه كما انه محتاج لامكانه محتاج الى علة موجبة فكذلك وجوده فى غيره
لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجبه فيجب المقبول

توجب وجوده في القابل بل هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشئ في نفسه فكذلك يوجب
وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشئ الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في
نفسه عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف
جهتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب
واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى على المتأمل فنقول
سلمنا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب
الايجاب الناشئ من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته فلا يمكن ان يكون شئ
واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان
للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع هذا الاعتراض
عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور
وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول
بمعنى مطلق الموصوفية بامر زايد على ذات الموصوف فلم يتم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة
ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته فوجود تلك الصفات
اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلا لشئ فان القبول
لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل
اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها
موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج و
بين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على
هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل
فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذواتها
تلك اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شئ واحد [illegible]
فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات
الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر وليس من شرط قيام شئ بشئ تأثره عنه بل قد يكون
قيامه بلا تأثر كلوازم البسايط فان قيل لا امر وجودي لازم للماهية البسيطة بل الماهيات التي هي علل للوازم
انما هي مركبات فيمكن ان تكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك
شئ واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في كل مركب حقيقي امر بسيط ولكل واحد من
البسايط شئ من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة
ايضا لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لوازم ولا لازم الذي
يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع

وليس للقابل له ايضا احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث مثلا لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي
الزوايا القائمتين وكذا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع وكذا الموجب
المتقدم فكان الحق الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلك ترى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول في
الشفاء ربما والى اثبات الصور العلمية الزايدة على ذاته تعالى لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه تعالى
فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك **ذكر وتحصيل** قال بعض اعلام
المتأخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد
فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشئ وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه و
يقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة ههنا اثبات تكثر الجهة قبل
الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها
الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق وقد تم الكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما
بلا تفاوت فلو تم لتم الدست والا فلا وقد استدل لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى
يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها لان شيئا منها لا يسمن ولا يغني **فصل**
في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندي ان
يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى منها الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة
وغيرهما لو كانت زايدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق
هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بحسب ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد
ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف
يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تأثير فيكون منفعلا عن غيره وانه فاعل لما
سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو ممتنع وكذا المقدم واما لوازم الماهيات فهي ليست امورا
كمالية حتى يلزم من لزومها للماهية ان تستفيد الماهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب
لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع الماهية الثاني ان تلك الصفات لو
كانت زايدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود
فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا لافاضة العلم مثلا لكان
ذاته بذاته عالما ليفيض من علمه علم اخر كما في اصل الوجود وكذا في ساير الصفات الكمالية للوجود
والتالي محال لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا مجال لتوهم
فيضانها من غيره عليه والا يلزم ان يكون معلوله اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول
الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كانت لها من الكمال ما هو
بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زايد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل
الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما تجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب

الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجود
وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لابد اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم
يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات و
اللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته
وهو محض بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود بما هو موجود يجب ان ينتهي
الى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وجوده قائمة
بذاتها وهكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجب الوجود وان يكون جميعها
واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين و
امام الموحدين ما يدل على نفي زيادة الصفات لله تعالى بابلغ وجه واكده حيث قال في خطبة
من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده
وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف
وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد
ضمنه ومن قال على م فقد اخلى منه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام
وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراهينها ولنشر الى نبذ من بيان
اسراره وانموذج من كنوز انواره **شرح** قوله عليه السلام اول الدين معرفته اشارة الى
ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده
ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله عليه السلام و
كمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم
منه الذي يفتقر اليه الممكنات والموجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام و
القصورات فقد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود
في العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرفت على وجه الكمال وهو
ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود
لا بد وان يكون نفس حقيقة المعلوم بخلاف سائر الماهيات فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني
فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالماهيات الكلية
فكل من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان على وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته
ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة وعلى اي تقدير لا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدأه
وكماله موجود لان ما هو وصل هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود
اي وجود كان بحقيقته فقد عرف انه موجود لان هوية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته

اي معرفة الوجود المتأكد الواجبي عين التصديق به قوله عليه السلام وكمال التصديق به توحيده اشارة
الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف
الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب
بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص وتعميم او نقص وضعف او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ
لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن
تصورها فضلا عن تجويزه وقوعه كما تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين التصديق بوجوده
شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فذاته شاهدة على وحدانيته
واما وجه عطف قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة هو الدال على شهادتهم ايضا على الوحدانية
فبيانه كما مرت الاشارة اليه من وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة
شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعني
الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقته الحق شاهدة على
توحيده فكذلك وجود غيره وانما عبر عنه بالملائكة واولوا العلم لان جميع ما سواه من الموجودات
من اولي العلم لما وضحت اليه الاشارة من الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة
وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات
لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قوله عليه السلام وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوائد
وعن الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا آخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما
مر بيانه ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته انما هو كمال وجودي الا النقائص والاعدام اذ جهة
سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه
بسيط الذات هف وقوله عليه السلام وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات
التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية
من دون قيام امر زائد بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه و
بصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فكمال الحقيقة
الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود قوله عليه السلام لشهادة كل صفة
انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانه غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة
سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف
بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر وذلك
لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد
كثيرا بل الوحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك و جزء

به الاثنان فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف واليه الاشارة بقوله عليه
السلام فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اى من وصفه تعالى بصفة زائدة فقد قرنه في الوجود
واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما فرض ثاني اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما
يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه فكلامه عليه السلام اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار المعرفة
ناص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا
موجود بالحقيقة سواه وهذه الممكنات من لوامع نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الاشارة الى ان غاية
التوحيد توجب ان يكون الواحد الحقيقي كل الاشياء اذ الكل فيه وحدة ولهذا اعقب عليه السلام هذا الكلام
الذى في نفى الصفات بقوله عليه السلام ومن اشار اليه فقد حده الى اخره اى من اشار اليه باى اشارة
كانت حسية او عقلية بان قال هيهنا او هناك او كذا او كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص ومن حده
بجميع فقد عده اى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت ان وحدة الحق ليست مبدأ الاعداد
واحد الافراد لانه صمد وهو يحق فعلى هذا يجب ان لا يكون محصورا في شئ ولا يخلو عنه شئ فلا يكون
في ارض ولا سماء ولا يخلو عنه ارض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الارض السفلى لهبط
على الله ولهذا قال عليه السلام ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه تصديقا
لقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
وقوله ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسى كنت سمعه وبصره ويده ورجله
وقول النبي صلى الله عليه وآله انه فوق كل شئ وتحت كل شئ قد ملأ كل شئ عظمته فلم يخل منه
ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روى انه قال موسى عليه السلام اقريب انت فاناجيك ام بعيد
فاناديك فانى احس حسن صوتك ولا اراك فاين انت فقال الله انا خلفك وامامك وعن يمينك
وشمالك انا جليس عند من يذكرنى وانا معه اذا دعانى وامثال هذا في الايات والاحاديث كثيرة لا تحصى
تتمة تبصرة ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفى الصفات عنه تعالى انها غير متحققة في
حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف هو منعوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى في مرتبة
الواجبى وجل جناب الحق عن فقد وعدم الصفة الكمالية بل المراد ان اوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود
واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات الماهية لنا موجودة بوجود واحد تخصى لكن الواجب لا ماهية له اذ
لا جهة امكانية فيه فالعالم الربوبى عظيم جدا وهو الكل في وحدة فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى
والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل الحق سبحانه بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هى
رب ذلك النوع ومبداه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شان شئون ذاتية وتجليات في مقام
الهية ومراتب صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات واسماء كما يكاشف له العرفاء الكاملون و
هذا اول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات و
المظاهر الخلقية للصفات هى كثرة الاوصاف والاسماء الالهية وهى غير مجعولة بل متحققة بنفس تحقق

الذات الواجبة لا بجعل لا كما يقوله المعتزلة من انها ثابتة منفكة عن الوجود اذ قد علمت ان الثبوتية
المعدومات سطحية جدا بل كما وقع التنبيه عليه من انها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود
الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومع ذلك يصدق عليها انها حقيقة بما انها ثابتة
راجحة الوجود الثابت وتبين ان الموجود بالذات هو الوجود وهى ليست بما هى هى موجودة ولا معدومة
وهذا من العجائب التى يحتاج نيلها الى تلطف شديد للمريد تتمة تنبيه آخر قد مر ان كل كمال يلحق
الاشياء بواسطة الوجود فهو للمبدأ الوجودى ذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحى القيوم العليم القدير
المريد بذاته لا بالصفات الزائدة والا لزم الاحتياج في افاضته هذه الكمالات على تحقق الحيوة وقدرة
وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها الا من الموصوف بها واذا علمت هذا علمت معنى ما قيل ان
صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك ان معناه ليس كما يسبق الى الاوهام ان هذه الحيوة والعلم و
القدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضا ما توهم كثير من المنتسبين الى العلم ان هذه المعانى
الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتى كيف وذاته تعالى مجهول الكنه
لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مصداق لهذه النعوت
والمفهومات كلها فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا الذات فقط
ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها انها هذه المعانى المتكثرة من
دون قيام صفة بها ومن هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود
وموجود ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الالهية كما يقال لا عتبار الوجود مرتبة الاحدية والهوية الغيبية
فنحو العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها
اذ الحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل
في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج
شئ واحد هو العقل وفى الاعتبار الاخر يتميز كل منها عن صاحبه فيتكثر الصفات والاسماء
ولوازمها غاية التكثر فاتقن ذلك لئلا تقع في التعطيل ولا في التشبيه فصل في
ايضاح القول بان صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات
كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه معانيها و
مفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع الى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد والا لكانت
الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقه الفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم
من الاخر فلا فائدة في اطلاق شئ منها بعد اطلاق احدها وهذا ظاهر الفساد يؤدى الى التعطيل
والالحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته ان هذه المعانى المتكثرة الكمالية كلها موجودة
بوجود الذات الاحدية بمعنى انه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها
شخصا على حدة ولا صفة منه متميزة عن صفة اخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته و

ما لم يعين ذاته اى يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة عنده بذاتها ومريد بارادة هى نفس ذاته بل نفس
علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان من حيث انها ينبغى ان توجد على ما سيجئ ذكره و
ينبعث من كل من هذه الصفات صفات اخر مثل كونه حكيما غفورا رحيما غفارا رزاقا رؤفا رحيما
شهيدا حميدا مصورا منشيا محييا مميتا الى غير ذلك فانها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات
بحيث لا يعزب عن قدرته ذرة من ذرات الممكنات والمعانى فى الوجود بانه حيثية كانت من الحيثيات الا
بقدرته واقامته بواسطة او بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما
يتفرع ويتشعب من كونه عليما وهكذا قياس سائر الاسما والصفات الغير المتناهية الحاصلة
من تراكيب هذه الاسما والصفات كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معان ذاتية
كالاجناس والفصول الداخلية او عرضية كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية فات
من الاسما والصفات ما هى جنسية ومنها ما هى فصلية ونوعية ومنها ما هى شخصية كالخالقية
لزيد والعالمية لعمرو وكل من هذه الاسما والصفات يستدعى مظاهر ومجالى مناسبة لها لتظهر
آثار ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضى ايجاد
مخلوق من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الاشباح على الارواح والاظلال
على الاشخاص والمظاهر على المباطن والمرايا على الحقايق فالعالم الربوبى من جهة كثرة المعانى
الاسمائية والصفات عالم عظيم جدا اعم ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا
من العجايب التى يختص بدركها الراسخون فى العلم فلذلك اوجد البارى جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر
لاسمائه الحسنى ومجالى لصفاته العلى فلما كان قهارا اوجد المظاهر القهرية التى يترتب عليها اثر
القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها وعقوباتها واصحاب سلاسلها واغلالها من الشياطين
والكفار وساير الاشرار ولما كان رحيما غفورا اوجد مجالى الرحمة والغفران كالعرش وما حواه من
ملائكة الرحمة وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيار وهكذا القياس فى ساير الاسما
ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من احوال نفسك الناطقة المخلوقة
على صورة الرحمن وهى حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدر عنك من الاقوال والافعال و
الحركات والسكنات والافكار والتخيلات هى مظاهر ما كمن فى ذاتك من الصفات والاسما فانك
اذا احببت احدا واليته دعتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح
والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له واظهار الفرح والنشاط والتبسم والمطايبة ولو لم يكن
لما ظهر منك شئ من هذه الامور والآثار والنتايج مظاهر لصفة المحبة التى فيك ولو عاديت احدا
ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك اياه كالشتم والضرب والذم واظهار
الوحشة والكراهة عنه وتمنى زواله وتشهى نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التى فيك و
قس على ذلك نظاير هذه الاسما والصفات وان كانت متحدة مع ذاته فهى بحسب الوجود والهوية

متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن ههنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب اليه اكثر المتاخرين من اعتبارية
الوجود وكونه امرا انتزاعيا لا هوية له فى الخارج ولا حقيقة له كساير المفهومات المصدرية كالامكان
والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا الا بتكثر ما نسب اليها من المعانى والماهيات فيلزم
عليهم كون صفاته تعالى موجودات متعددة متكثرة بحسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا او
لاجل هذا الالزام ذهبوا الى ان مفادها ومعناها امر واحد وكلها ترجع الى مفهوم واحد وكادوا
ان يقولوا بان الفاظها مترادفة فى حقه وقد علمت فساده بل التحقيق كما مر مرارا ان الوجود هو الاصل
فى الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان
مصداقا لمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدا للآثار وافاعيل اكثر بل كلما كان اكمل واشرف كان مع
اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما صار انقص واضعف كان اقل نعوتا واوصافا
وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد حتى انه يصير تغاير المعانى المتكثرة التى يكون فى الوجود
القوى الشديد موجبا للتضاد تلك المعانى فى حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الاسماء المتقابلة
له تعالى كالهادى والمضل والمحيى والمميت والقابض والباسط والاول والآخر والغفار و
القهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات التى هى آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة
بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالارواح والابدان **الموقف الثالث** فى علمه
تعالى وفيه فصول **فصل** فى ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها فى هذا
المطلب الاول انه قد ثبت ان للاشيا وجودا فى الخارج ووجودا فى القوة المدركة ومرادنا من الخارج
عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا اثبات ان للاشياء الخارجية
نحوا آخر من الوجود وربما يقال له الوجود الذهنى قالوا نجد ما حالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم
ثبوتى انا نحكم كثيرا ما على اشياء معدومة فى الخارج باحكام وجودية وثبوت الشئ للشئ متوقف على وجود
ذلك الشئ واذ ليست تلك الاشيا فى الخارج فلها نحو آخر من الوجود وهو الوجود العلمى سواء اطلق
لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التى تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود
يطلق تارة على الامر الحقيقى وتارة على المعنى الانتزاعى النسبى المصدرى اعنى العالمية وهو الذى يشتق
منه العالم والمعلوم وساير تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود ولو سلكت الحق فالعلم والوجود شئ واحد
لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحب النقايص والقصورات كالاجسام الوضعية
وعوارضها المادية احتجبت تلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها
بعضها عن بعض وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى
نفسها فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية اذ حضور شئ عند شئ متفرع على حضوره
فى نفسه فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمى ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا الموضوع
اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الوجود اعم شانا واكثر للاشياء من اسم العلم ونحوه

من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظايرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود
بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود
شيء لشيء اخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهيولى كيف ولو كان الشيء معلوما ومعلوما
لا موجود في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم
ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه
وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي وجوده في
نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا
قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة
المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وساير الماديات واحوالها واذا
قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره
وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري
ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على
ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة
وهما الاخرة والاولى وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الينا والى ضعف
نظرنا لا بالقياس الى الامر بنفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود
من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجات وطبقات الجنان في ذلك فكل طبقة هي اشد ارتفاعا
عن هذا العالم واكثر تجردا او ارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم
ان اكثر القوم زعموا ان المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا للامور زايدة على ذاته مؤثرة
فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن انتزاع الشيء عن
غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا
المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالط به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول يسمى معقولا
كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى
ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح
حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وساير المختلفات في هذه العرضية والثاني يسمى محسوسا
سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا او متخيلا او موهوما واما المقارنة لغير
المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للاخر وعدمه عنه
لا يغير شيئا من وجود الاخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلا فانها اذا انسلخت عنه
زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك صار مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض
الغريبة وكذا مدار المدركية على نحو ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس

بشرط تحقق نسبة ما ووضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها
لا المقدار هو المتخيل والمجرد عن الجميع الا نسبة غير وضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوي
نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش عن قلة البضاعة
في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصانا فان
المانع من كون زيد معقولا ليس مقارنة للشكل والوضع واللون والاعضاء والراس كاليد
والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل
بل هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض
سلبها عنها لم يكن مهيتها هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس
والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا
يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغيرها لكن فرادى وجمعى فالقول بان مدار
العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها قول زور ومختلق كيف وهذه الامور
بعضها مقومات للمهية وبعضها كمالات ومتممات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل
تلك المهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة و
الظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى كان انكشافا
واشد ظهورا واكثر حيطة وجمعا للاشياء وكلما كان اضعف وانقص كان اكثر خفاء وظلمة
واقل حصولا وانقص ظهورا ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواجبي المبرا بالكلية عن جهات الامكانات
والاعدام والشرور ومن جهة النقص والقصور وهو عالم الالهية الذي فيه وجود جميع الاشياء
كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام
الطبيعية واحوالها وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة و
الظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت والظلمات وما بين هذين الطرفين
طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد
منه كان اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة
في ان وجودها وجود صوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك بخلاف ما في هذا العالم
وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية فمقوماتها
الباطنية فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل
الا بالعالي ولولا العالي لانطمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي
هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التي
في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثتها هي من
هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم اخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون بنفس المعلوم الخارجي

تحصلا واشد فعلية دائمة
صورية كان اقوى ٣

وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشئ يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالاشياء الخارجة عنا
علما عقليا وذلك العلم لا محالة امر كلى وان تخصصت بالف تخصيص فكذلك قد يكون امرا عينيا
وصورة خارجية كما فى علمنا بنفسنا وصفاتها اللازمة فانا ندرك ذواتنا يعنى صورتنا التى نحن بها
نحن لا بصورة زايدة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذى يمتنع فيه الشركة ولو كان
هذا الادراك بصورة حاصلة فى نفسنا فهى يكون كليه وان كانت مجموع كليات جلتها مخصص
بذاتنا الواحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم
كلى وصورة ذهنية ولو كان امرا قائما بذاتنا نحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا
بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه عليها
وهى ان لقايل ان يقول النفس الانسانى جوهر متحصل لا محالة وكل جوهر لا محالة يقع تحت مقولة الجوهر
بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس
طبيعى وفصل طبيعى وهما اعنى الطبيعيان مفهومان كليان وكل ما هو مركب من مفهومات كلية
لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام
امر جزئى اليهما حتى يتم قوامها الشخصى والمتقوم من المعنى النوعى مع التشخص لا يحتمل الصدق
على كثيرين قلت هب ان المركب مع صفة معان مع امر تشخصى بذاته كالوجود ونحوه وان امتنع
صدقه على كثرة لكن لا بد فى تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلى وصورة
ذهنية وكل ما هو كذلك فهو بالنسبة الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا
انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم
الجوهر او الناطق او غير ذلك وكل ما يذكر من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا ان الكل
غايب عنا الا هويتنا البسيطة فلا بد ان يكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كل ما هو غيره
فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما قد مر مرارا انه
غير داخل تحت معنى كلى وان صدق عليه كثير من تلك المعانى ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم
على القوم عند ما اثبتوا تجرد النفس بانا نغفل عن البدن وساير الاجسام وعوارض ولا نغفل
عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شئ من الاجسام وعوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة
انا نحن كثيرا ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر
المجرد ومنها ان النفس كما يدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها لا بصورة اخرى كذلك يدرك كثيرا من قواها
المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه الاول ان النفس يتصرف فى بدنها
الخاص الشخصى وتستعمل قواها الشخصية الموجودة فى الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المفكرة و
تستخدمها فى تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى وهى لا محالة صور جزئية موجودة
فى مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها تقلبها كيف يشاء وتتصرف فيها بالنقد يد و

التاخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صور شخصية عينية لا صورا
كلية ذهنية مبهمة الوجود وكذا الآلة التى بها يقع التصرف والترتيب اعنى القوة المفكرة و
كذلك تدرك النفس قواها الخيالية والحسية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور
الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها لا بواسطة صور اخرى غيرها ليلزم منها عند الصور و
ذهابها الى غير النهاية فالنفس اذن تشاهد تلك الامور بنفسها اياها بصورة اثنها لا باصرة
اخرى الثانى ان ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه
الكلى واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا ندرك كثيرا من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئى
هذا حال جمهور الناس واهل الكمال منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حامل تلك الصور
وحفظتها وكتبة الاعمال ومصريف اقلامها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان
الملزوم واذا ابطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا متى تالمنا بمرض وتفرق اتصال
وقع فى بدننا فالالم هو الشعور بالمنافى وليس هذا الالم بان يحصل للتفرق الاتصالى او للخلط
الموذى او لكيفية الموذية صورة اخرى فى ذلك العضو جزئية او فى النفس كلية او فى غيرهما
بل المدرك فى هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو ونحو ذلك مما يحصل منه ادراك
هذا المنافى بصورة اخرى المنا اخر غير هذا الالم الحسى فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفى فى ادراكها
مجرد حضور ذاتها للنفس ولا مرية تعلق حضورى بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن
ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة
فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع فى محل واحد صور متساوية
فى الماهية مختلفة بالعدد وهو محال الخامس من المرشيات ان النفس فى مبدا فطرتها خالية عن
العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس فعل اختيارى ليس فعلا
طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقف
على استعمال الآلة الموقوف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل
وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها والآتها التى هى
الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث
من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذى استعمال الآلات و
التصديق بغاية كما فى ساير الافعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب
اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل لكن الارادة ههنا عين
العلم وفى غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بغايتها
واما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن
رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زايدة وعلم زايد بل النفس لما كانت فى

اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشئا عن لذات اضطرت الى استعمال الآلات
التي لا قدرة لها الا عليه فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب
ان صورة ما قد يحصل في آلة ادراكية والنفس لا يشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او
شهوة او فيما تؤذي بحاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات
النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون
للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زايدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا
انما يحتاج الى صورة حاصلة واما انه لا احتياج الى صورة ذهنية زايدة على ذات المدرك فانما يكون
حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده
حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجود ادراكي له
او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد ولا كل
واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما
بكل شئ وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد في تحقق العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية
بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يتحقق بينهما علاقة اتحادية او ارتباط وجودي احدهما عالما
بالاخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان تلك
العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد يقع بين نفس ذات المعلوم بحسب
وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح عرشها
وقد يكون بين صورة حاصلة من المعلوم زايدة على ذات العالم كما في علم النفس بما خرج
عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة
ههنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها وانما قيل الخارج انه معلوم فذلك بقصد
ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقيقة هو
القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون الماهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعين الذات
وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل بعينه فوزان العلم وزان الوجود فكلما وجد
لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشئ اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها
بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهي غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة
لذاتها فلا يكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها فاذن العلم بالشئ بالحقيقة هو حضور
ذاته عند العالم وهو ان توهم العلم بالشئ لا بحصول صورة هي غير ذات الشئ المعلوم اذ لا
علاقة بين العالم وبين الذات التي هي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير
منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطا وانكر انه متى العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء
الجسمانية ووجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في

فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هي بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود كما عرفت م

حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا
حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار عقلية
متصلة بها هي بالحقيقة تمام هوياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول
وهو المعقول بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شئ واحد بلا اختلاف
جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر
الحاس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شئ واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده
لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والمادية وغيرها وكالبصر والسمع
وساير الحواس ولهذا لم يكن يحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس
تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة
لا لذواتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قايمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها
وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امرا
مجردا قايما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا
ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قايما بذاته لكان طعما لنفسه
وبهذا التحقيق تندفع ما اورده الشيخ على اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان
كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القايمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل هيئته له وحصل له بعض الصفات
وذلك لما تذكرت من ان الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها
لها لان القايم بغيره كانت انيته بعينها انية لمحله فلو حصل له شئ صورة كان او عرضا يكون
حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه
او لا كيف يحصل له شئ وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب
بالاعدام والحجب والظلمات في نفسها فضلا عما عرضت به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية
عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواشي
لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما
في الوجه الثاني من الخلل والقصور وهم وتنبيه واعلم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا
على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل الثالث حيث انهم استنتجوا
من قولهم ان كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وكل صورة معقولة بالفعل من الشئ
ذات مجردة عن المادة قولهم ان كل صورة غير جسمية هي معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين
في الثالث لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة
فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته وقالوا ان ما هو مجرد
عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل

يوجب فرض معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كما
في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد بجرد يشتر عنها
وتجردها عن المادة ونقص غواشيها حتى يصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة لكن
الشق الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له
بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له فلا يستجد له شيء لم يكن فكل ما يجوز له يجب له فلما جاز كون
كل معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دايما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر
عن غيره فهو عاقل لذاته فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد
فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما كيف
لذاته المعلومات عالمه الخارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم بنفس حقيقة العالم وحدها
من غير انضمام صفة زايدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل
شيء في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست هي الا هي فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه مثلا
من امر اخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته
عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات قد يطلق
ويراد الهوية الحقيقية وقد يطلق ويراد المهية النوعية والعلم في الجوهر العاقل بذاته هو عين وجوده
لا انه لو فرض له مهية كلية كان معنى تلك المهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق
لصدق العلم بلا انضمام شيء اخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد
بتغاير حيثيات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة الا ان يوجب تغاير
الحيثيات الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته
غير زايد على ذاته معقوله اذ لو كان كذلك لكان كل من عقل مجردا عقل كونه عاقلا لذاته
وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان سوى اذ بيان
اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان
لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة حجة اخرى له والجواب بوجه عرشي بعيد ما مر من ان
عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القايم بذاته لا غير فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل
لغيره مطلقا فضلا من من يحاول البرهان على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان
صورة عقلية مطابقة لمعنى كونه موجودا فههنا قد حصلت مهية موجودة لشيء اخر هو نفس ذلك
المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فيكون هذه الصورة
معقولة له لا معقوله لذاتها لما ثبت ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلا الا لذلك الغير الذي
فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود اخر له عند ما يقوم بنفسه
فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القايمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها

بنفسه

القايم بغيرها عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها
عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احدا انها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض الكاملين
من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث ان كثيرا من
المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالما بذاته ومعلوما لذاته يلزم اختلاف الحيثيتين
وان العالمية غير موضوع المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قايس ذلك على معالجة الشخص
نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجا غيره من حيث كونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حيث ما لها
من ملكة المعالجة والمتاثر هي من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والحق انه قايس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثرا اصلا لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية
وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير
التجددي والتاثر التجددي وهما حيثان حاليان لا يشتركان في ذات اعني معقوليتها ان يفعل و
ان ينفعل فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة
نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة
الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال
بكمال جديد ولا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء
هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعني المريض الممنو بالافة
والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الاعدام والشرور وهو المادة او ما يتصل بها من محل قابلة
بها سواء كان صورة طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتبارا واما موضوع العالمية
والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافا لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من
كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقا من اقسام التقابل وان كل متضايفين
متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف
ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة اي مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم
الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين
تفصوا عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هنالك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان
التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ثم لو ذهبوا الى ان اضافة العالمية
في البسيط امر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام و
افحش القول وهو مصادم للبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه تعالى
بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايرا
بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها
غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلا بل ولا شيء من المفهومات الفلسفية الوجود ايضا بحدوده

لا يستقيم ذلك الا ببيان وبرهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات
يحكم العقل بتقابلها كالعليه والمعلولية والتحريك والتحرك والمستفيد والمستفاد منه والتقدم
والتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك
كالعالمية والمعلوميه وما يجري مجراهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي
يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني
فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء
المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى بها كالعناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول الخ

فصل في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط
سلب النقايص العدميه وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانيه وتبين ان كل ذات مستقل الوجود
مجردة عن ما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فيكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها
لا غير وهذا الحصول او الحضور لا يستدعي تغايرا بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر
عنه لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو اقوى وجودا واشد تحصلا وارفع ذاتا من النقايص
والقصورات فيكون اتم عقلا ومعقولا واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدا سلسله
الموجودات المترتبة في الشرف والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات
والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال شدته وعن غيره
من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا
يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى
فكان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبته عاقليته في التاكد الى عاقلية الذوات المجردة
لذواتها كنسبة وجوده في التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها قوة
وجلاء وظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده و
وجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه
بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته تعالى وعلمت ايضا ان وجوده حقيقة
الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الموجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها
شيء من العلوم والمعلومات بتذكرة قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى و
العلم الكلي ان كل ما حكم به العقل انه كمال للموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصيصا
لشيء او تقيدا ولا تغيرا او تجسما او تركبا ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في
الوجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محة والا لكان فيه تعالى جهة امكانيه مقابلة
للوجوب الذاتي وقد مران واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان

العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يستدعي تجسما ولا تغيرا ولا امكانا خاصا وقد تحقق في
كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات و
ايضا كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصرا عن ذلك الكمال
فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات
الى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محض ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة
والصور العلمية والمفيض لكل شيء وفي بكل كمال غير مكتسب لشيء لا يقصر معطي الكمال عنه فكان عالما
عالما وعلمه غير زايد على ذاته كما مر

فصل في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي
ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا
بجهة العليه او حيثية كون الشيء علة المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصولها عن العلة والمعلول
جميعا بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه حصل وجود المعلول ولا شك في قوام
كل معلول بما به تقوم له تحصل ما به بذاته بلا توقف على شيء والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضيا للمعلول
والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول ان يكون
المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضيه اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها
سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها
وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي العلة بخصوصها والا لكانت العلة معلولة
لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فانما تحققت علة ما بخصوصها تحققت المعلول
بخصوصه وانما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول
بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها و
انما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسما من البرهان وهو المسمى بالانّي بالاعتبار الاول
لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضيه يوجب العلم بالمعلول بل يثبت ان
العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون
الواجب تعالى عالما بذاته ولا شك ان ذاته تعالى علة مقتضيه لما سواه على ترتيب ونظام فانه
مفيض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم
كونه تعالى عالما بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما ان
وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في
صفاته الحقيقيه ولا كونه فاعلا وقابلا ولا ايضا يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو
قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه
تاثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على تلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والقوة

بمعرفتها يجعل الانسان مضاهيا للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموضه زلت اقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن تبعه فى اثبات علم زايد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقيه ومن تبعه فى نفى العلم السابق على الايجاد فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما فى هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هولاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل فى الكلام والمتشبع الخصام ولاجل ما ذكرنا من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشئ من الموجودات غير ذاته تعالى وصفاته التى هى عين ذاته كان منهم من نفى علمه بشئ اصلا بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ولا اضافة بين الشئ ونفسه او صورة زايدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشئ يتفرع بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع واقبح من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلايل الملك ودقايق الملكوت وينفى نفسه فيلوح حكيما ثم يرجع ويسلب العلم بشئ من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذى افاض ذوات العلماء وتوفقهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون لكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى اخر قصدوه غير المدلول الظاهر او كان المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا اخر بان قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالى او الصورة الذهنية المنقسمة الى التصور والتصديق عند الناس وما يجرى مجراه والله اعلم باسرار عباده **فصل** فى تفصيل مذاهب الناس فى علمه تعالى بالاشياء احدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر وابو على وبهمنيار وابو العباس اللوكرى وكثير من المتاخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى الثانى القول بكون وجود صور الاشياء فى الخارج سواء كانت مجردات او ماديات مركبات او بسايط مناط العالمية تعالى بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقيه شهاب الدين المقتول قدس سره ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسى وابن كمونة والعلامة الشيرازى ومحمد الشهرزورى صاحب كتاب الشجرة الالهيه الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقوله له وهو المنسوب الى فرفوريوس مقدم المشائين اعظم تلامذة المعلم الاول الرابع ما ذهب اليه افلاطون الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقليه وانها علوم الهيه بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القايلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزله فعلم البارى تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل ويقرب من هذا ما ذهب اليه الصوفيه لانهم قايلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالت المعتزله السادس مذهب القايلين بان ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات فان علم ذاته علم بعلة واجد كل الاشياء وهو قول اكثر المتاخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالاشياء علم اجمالى متقدم عليها وعلم تفصيلى مقارن لها السابع القول بان ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الاول واجمالى بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلى بالمعلول الثانى واجمالى بما سواه وهكذا الى

اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهوره بين الناس وربما قيل فى وجه الضبط ان من اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقايل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات وما سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفيه مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى والشيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهوره ام لا وعلى الثانى اما ان يقول بان علمه تعالى بالاشيا صور خارجيه قايمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهى المثل الافلاطونيه والصور المفارقة او يقول بان علمه بالاشياء الخارجيه نفس تلك الاشياء بحيث هى علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر لانها من حيث حضورها جميعا عند البارى ووجودها الرابطى اليه علوم ومن حيث وجودها فى انفسها ولموادها المتجددة المتعاقبة الغايبة بعضها عن بعض المتقدم بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الاشراق ومتابعوه والقايل بعدم انفصاله اما ان يقول انه ذاته ام لا وهو مذهب الشيخين الفارابى وابى على ويقول انه عين ذاته فهو اما ان يقول ان ذاته تتحد بالصورة العقليه كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته بذاته علم اجمالى بجميع ما عداه او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذى اشرنا اليه فهذه ثمانيه احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب ونحن نتكلم فى كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وابراما ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم نعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب **فصل** فى الاشارة الى بطلان مذهب الاعتزال وما يقرب منه مذهب ينسب الى اهل التصوف اما مذهب المعتزلة القايلين بان المعدوم شئ وان المعدومات فى حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله بالحوادث فى الازل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الراى والكتب الكلاميه والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجرى مجراه من هوساتهم واما ما نقل عن هولاء الاعلام من الصوفيه فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزله فان ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود امر واضح الفساد سواء نسب الى الاعيان او الى الاذهان وسواء كان معدوما مطلقا او صار موجودا بعد عدمه فى وقت من الاوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الاكابر لما نظرنا فى كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا والهمنا به مما لا نشك فيه ونشك فى وجود الشمس فى رابعة النهار حملنا ما قالوه وذكروه حملا صحيحا ووجها وجيها فى غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه ان شاء الله مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست فى السخافة والبطلان ونبو العقل عنها ما نقل من كلام المعتزله فمن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية فى الباب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله ان اعيان الممكنات فى حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه فى القرآن

العرب المترجم بكن فاسمعه امره فبادر المامور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات
في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم
ذاتي ولا عين لها موجود انتهى وقال في الفصوص ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في
ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون
فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي وما انا بظلام
للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما
عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما
فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا
لهم الا ما اعطتنا ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا
فما قلنا الا ما علمنا انا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع
اخر فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان اقول هذه الكلمات واشباهها دالة
بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الاعيان فلا فرق بين مذهبهم
ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فان البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود
تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردة عن الوجود ثبوتا
علميا او ثبوتا خارجيا لكن يجب ان يعلم ان الاشياء الكثيرة قد يكون موجودة بوجود واحد على نحو
بسيط وقد يوجد بوجودات متعددة متكثرة بحسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي واذا قيل
كذا موجود في الخارج او في الذهن اريد به الوجود التفصيلي لا الوجود الذي يخصه تلك الماهية
ولا يجد معها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل
فرسا متميزا عن الانسان والفيل والبقر وغيرها واما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرضنا انه يصدق
عليه مفهومات هذه الانواع كلها متحدة بعضها ببعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم
فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجوده اذ العرف جار بانه
اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي
الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة فاذا تقرر هذا نقول ان الذي اقيم البرهان على استحالته
هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود اصلا سواء كان وجودا تفصيليا او وجودا اجماليا واما ثبوتها
قبل هذا الوجود الخاص الذي به يصير امرا محصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة
فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا ان الاعيان الثابتة
في حال عدميتها اقتضت كذا او حكمها كذا فارادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخاص
المتفصل في الخارج عن وجود اخر غيرها لا العدم المطلق لان وجود الحق تعالى يتضمنها كلها
لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله تعالى ولا شك ان اسماءه وصفاته كلها مع كثرتها

د عدم الامتثال م

وعدم

وعدم احصائها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها
العينية بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون
بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد اسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله وتحقيق
اسمائه انموذجا من هذا الباب وتلويحا الى معرفة عالم الاسماء وان ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف
لك ان هذا المنهج قريب المنهج من راي الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة
عن عقل بسيط ازلي ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتي هو كل الاشياء على وجه اعلى وارفع
واشرف واقدس اذ كما ان للاشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا ادراكيا جزئيا في
عالم اخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود اسمائي الهي في صقع الربوبية
يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء. **فصل** في حال ما ذهب اليه الافلاطونيون
القائلون بالمثل العقلية والصور الالهية وحال ما نسب الى فرفوريوس واتباعه من اتحاد العاقل
بالمعقول اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه واحكمنا
برهانه وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من
هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الازلي الالهي السابق على كل ما سواه موضع بحث
ومحل منع لان علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه
بذواتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالاشياء في ازل الازال وايضا هذه الصور المفارقة لكونها
موجودات عينية لا ذهنية ينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بها قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او
القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها واذ لولا
تلك الاشياء لم يكن هو عالما والاصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا وامثاله واما المنسوب الى
فرفوريوس فمما بالغ الشيخ الرئيس ومن تاخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه
عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي كالمطارحات
وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق
الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العقل
والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقيته و
دقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلوم
حقا صحيحا وبرهانا يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكر وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء. **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى
وتقريره على ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور
الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء والارض وهيئاتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد
صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس

من مذهب م

كصورة بيت انشاها البناء اولا فى ذهنه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه الى
ان يوجدها فى الخارج فليست تلك وجودها العلمى ماخوذا من وجودها الخارجى بل وجودها
الخارجى تابع لوجودها العلمى وقد مر فى مباحث الكيفيات النفسانية من الفلسفة الاولى ان
جنس العلم الذى من جملة اقسامها وانواعها منقسم الى فعلى وانفعالى والفعلى منه ما يكون سببا
لوجود المعلوم فى الخارج والانفعالى بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او
لا كعلم صانع البيت للبيت الذى يريد بناءها من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا تاما بل
يفتقر فى ذلك الى قابل والة ووضع خاص وزمان خاص وبشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور
فى هذا العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى فعله الصادر عنه وكنسبة تصنيف الكتاب
الحكمى الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بان يكون بمجرد تصوره وتوجهه
كافيا لحصول صنعه او تصنيفه فى الخارج فصدور الاشياء فى الخارج عن البارى جل اسمه فى
الخارج بانها عقلت اولا فصدرت وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت اولا فعقلت لان
صدورها عن عقله تعالى لا عقله من صدورها فقياس تعقل واجب الوجود للاشياء قياس
افكارنا التى نستنبطها اولا ثم نوجدها من جهات المعقول منها سبب للموجود فى الجملة مع
وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين فى افعالنا عليه نحتاج فى فاعليتنا الاختيارية الى انبعاث
شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال الة تحريكية طبيعية
كالعضلات والرباطات والايدى والارجل وخارجية غير طبيعية كالفاس والمنحت والقلم والى المداد
وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كان تام
الوجود والتحصل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله وكلامه الذى هو تابع لارادته
الذاتية هو تعقله للاشياء وكينونة الاشياء فى الخارج تابعة لمعقوليتها الذى هو عبارة عن قوله
وتلك الصور العقلية هى كلمات الله التامات التى لا تنفد والكتاب الالهى المؤلف المرتبة على هذا النضو
بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلى المطابق لها
المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مستوفى انشاء
الله تعالى ومما ينبه على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة فى ذاته تعالى بانه يعلم ذاته وذاته
سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء
فى الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة فى الازل بوجود اصلى فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود ظلى
غير اصيل لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق او
الاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لان
النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه فى الازل والا لزم قدم
الحوادث فبقى كونها موجودة بالوجود العقلى الصورى عند البارى قبل وجودها الخارجى فذلك

اما بان يكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء الذات فيلزم
التركيب فى ذاته وكلا الشقين محال واما بان يكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها
وهو المطلوب واورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات
ولا شك ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدعها وكائنها اذ الكل صادرة عنه اما بتوسط
او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود فى الازل باعيانها لا بصورها العلمية لان ذواتها
العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث فى الازل محال فظهر النقض
لجريان الدليل وتخلف المدلول واجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا
يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفى فيها الوجود التقديرى اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود
قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكر فالوجه ان يقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق
الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه
والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز اقول اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض
بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم فى اقتضاء
الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم فى القدرة الازلية اذ كما لا يلزم فى العلم وجود المعلوم بعينه الخارجى
بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى بل وجوده بصورته
الوجود الصورى كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه تعالى كما صرح به الشيخ وغيره من
القائلين بارتسام صور الاشياء فى ذاته بان تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة
عنه تعالى واما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان
النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير وليس كذلك كما علمت فى مباحث
مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجى وان لم يفرضه فارض وثانيها انها وان
لم تكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التى يستدعى وجود الطرفين وثالثها
حكمه بالفرق بين العلم الازلى والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعى التعلق دون الاخرى تحكم
بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس
قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية وفيه تعالى
نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته فى تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت تنبيه
فيه اشارة الى خلاصة ما ذكره الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء ان الواجب يجب ان يعقل الاشياء و
لا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم
التركيب فى ذاته وهو محال واما عارضة لها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل وجه
وهو ايضا محال ولولا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن
غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما هو

له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شي هو به
موجود بالفعل وشي هو به بالقوة وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة
من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شي لا من ذاته بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو اما
جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره
او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه اخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث
تغيرها عقلا زمانيا متخصصا فيكون لكل واحد منها صورة اخرى على حدة ولا شك انه متضادة
متناسخ غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات والمتضادات فيكون
اله العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه اخر هذه الفاسدات
اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم
يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فيكون القوة المدركة لها قوة حساسة او
قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور المحسوسة او المتخيلة
لكونها متخصصة متجزية لا بد ان يدرك بالة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشيا
على نحو اخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى
بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شي على نحو كلي ومع
ذلك فلا يعزب عنه شي شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب
التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود
عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شي من الاشياء الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه
وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم
الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه
ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا
تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته كيف وهي
تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على
ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقوله على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية و
انما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت
معا لا يتقدم ولا يتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها
وجود في الاعيان فيبقى لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم
التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصورة مفارقة على ترتيب موضوعه
في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت

في انهما كان فيكون ذلك العقل والنفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له
على انها فيه ومعقوله من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبداها فيكون من جملة
تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدا الاول مبداه بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا و
ما المعقول منه انه مبداه بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات
وان كان ارتسامها في شي واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي و
اذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشي من معلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل
ذاته مبدا له فيكون صدورها ليس على ما قلناه من انه اذا عقله صار وجد لانها نفس عقله المجرد
او يتسلسل الامر لا انه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس
عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا تعقلات فانا
نكون كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود الاضقة
لحق الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن
هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
فانها من حيث علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم
جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشي صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشي
صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدا الفيضان كل معقول من حيث
هو معقول معلول كما هو مبدا الفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة لينفتح لك ما ينبغي ان ينفتح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة
وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشيا
قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة
بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من
كون عقله لذاته علة عقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه
على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة له بعينها حيثية صدورها عنه بلا
اختلاف جهة وانها ليست مما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجودها معقولة وعقلها موجوده
وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له معلولة
ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكل ما يسلك بها طريق الارتسام فهي متزلزلة
كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم
يقدروا عليه ولم ياتوا بشي الا وقد نشا من قلة تدبرهم في كلامه او من قصور فهمهم لما ذكره

اوس عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه
المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفاداً من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض
بكونه تعم فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون للفعل مدخل
في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله
اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد يطلق ويراد بها نفس
الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد يطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي
متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تعم الا باعتبار مباديها المتقدمة عليها
فكان فاعليته تم الحقيقة لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور
ثم ان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعاً للعلم لا العلم تبعاً للمعلوم ومن القادحين في
هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشرقين المحيي لرسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث
قال في المشرع السابع من الهيات كتاب المشارع والمطارحات قولهم ان ذاته محل لاعراض كثيرة ولكن لا
ينفعل عنها انما يذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما
يفهم من مقولة ان ينفعل وهذا لا يغنيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض في
لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف
يصدق عاقل بان ذاتا يكون محلا لاعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها وهل كان اتصاف
الهيات بصفات فيها الا انها كانت محلا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم
تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع
الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه
بعينه وجوده العروضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية
عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يتصف به لم يكن
مقتضيا لهذا الوجود الارتباطي فاذن لو كان خلل في كون اوايل الصوادر عنه تعم اعراضا لكان من
سبيل اخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الماهيات
البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك الماهيات لا الى جاعلها فهي الا
فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض ببهمنيار حيث قال في
التحصيل في انه تعم وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها ومراده انه لا
يتأثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتأثر بها الموضوع ويصير بحال
لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وساير الاعراض وكالنفس في اتصافها
بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الاحوال والاثار الصادرة
عنه له من جهة الفاعلية والايجاب وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتأخرة عنه فان

اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والمحلية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا نسلم
في تحققه هيهنا وان اريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم
غير محذور والمحذور غير لازم وقال ايضا واذ لم يكن بتعقله فهو زايدا على ذاته وليس في ذاته الا
ذاته وسلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدأ الصورة في ذاته اما ان يكون على ما يقال انه اذا
علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن ماهيته فيتقدم اللزوم على العلم
باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء
بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا
يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس
تقتضي ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم يتبعه العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى يأتي
ما ذكره من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم
ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا
العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته
التي هو علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تعالى بتلك الاشياء فيكون هي من لوازم
لوازمه تعالى بل هي عين لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في الماهية
والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة لعلمه
بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا
الدفع قال واما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم ما لعلية بحيث
لولا تلك الصور المقارنة ما وجبت اللوازم المباين فح ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة اللوازم
المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا فيه تبذلك اثبات العقل من حيث انه
مبناه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا
العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذا المسلك بل المسالك الى
اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية
وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها
جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور
المعلولات قبل ايجادها في ذاته تعالى فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها
في العلم وكذا هيئتها وكيفيتها الخارجية على وفق هيئتها وكيفيتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي
مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال ثم ان الصورة الاولى سواء تقدمت على
اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته
ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير الممتنع

صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحينئذ اذا السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون
السلب اشرف من ذاته اذ كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ومحال
ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى
قوله يستدعى جهتين فى ذاته اعادة لما سبق منا انه يلزم من حصول صورة فى ذاته تعالى اختلاف
جهتى الفعل والقبول واما قوله فلا يحتاج الى اخره فهو جواب اخر عن نقضه بانه يلزم عليهم ليعرض
عليهم او وجب فى كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهمه كثير من لزوم الامكان فى
كل ما تاخر عنه شى لاحق به سواء كان التاخر لازما امر لا وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له
او لا وليس ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضى للشى والمفيض عليه ليس فاقدا له خاليا
عنه بالحقيقة حتى طرا عليه وجدان شى بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية او زمانية ليلزم عليه الا مكان
الذاتى او القوة الاستعدادية بل الشى من حيث موجود اثرا وكل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا
وهذا اصل شريف لم يتفطن به الاقليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات
الاول علة لحصول اللازم المباين الذى هى صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى فى ذات الاول
فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون
من الصورة الاولى وهى علة للاستكمال بحصول صورة ثانية اقول اولا ان ما ذكره منقوض بكون
العقل الاول سببا لحصول العقل الثانى والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة
وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هنا وثانيا بالحل
وهو ان الصورة الاولى كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى والا لكان المعلول
مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لابد من جهتى كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شى اخر الاشرف
من الاشرف والاخس من الاخس ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهى
علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتذروا بانها وان كانت فى ذاته فليست
كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها فى ذاتها ممكنة الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء
القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن
وجودها نقصا ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من
جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم
ليست كمالات لذاته والعلم الذى هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور
هذه الصور عنه تعالى وصدور سائر الاشياء الخارجية فى كونها متاخرة عن ذاته تعالى متاخرة
بوجودها ووجوبها عنه تعالى ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا
منافاة بين ان يكون وجود الشى بالقياس الى ماهيته ممكنا وبالقياس الى موجبه واجبا فكل من تلك
الصور وان كان وجودها فى نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها

له تعالى فان معنى كون الوجود ممكنا ان له ماهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير
ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله اى حال ذلك الوجود فى نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى جاعله
وان كان غير منفصل عن موجبه ذلك الحال اعنى الامكان وبالجملة وجود تلك الصورة ليس مزيلا
لقوة ونقص عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كماله وبهجته
انما يكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله وبهجته بوجودها له كما ليس بوجودها فى
نفسها فاذن كماله وبهجته بذاته لا بشى اخر وهذا المعنى مصرح به فى كتب الشيخ غير مرة منها قوله فى
التعليقات ان فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدا لها ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان
يكون وجودها فيه مؤثرا فى تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان لا ان تعقلها الاول يكون
علة وجودها هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها اولا لانها وجدت عنه وجدت
تعلقا اخر كان وجود تلك المعقولات علة لان تعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها علة
لوجودها كان كما يقال لانها وجدت فيه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها
يصير وجودها علة لان يعقلها كانه كان يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين طائح وحقيقته
الامر ان نفس معقوليتها له نفس وجودها عنه تعلقا اخر الاول لا يستفيد علم الوجودات من
وجودها فانه يفيدها الوجود فهو تعقلها فائضة عنه فتعقله لذاته تعقل لها اذ هى لازمة له وهو
يوجدها معقولة لا يوجدها ويكون من شانها ان يعقل تعلقا اخر فان قال قائل انه
يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهى فى حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند
وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فان قوله ذلك محال لان علمه بها هو نفس وجودها فى نفس
كون هذه الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء لا بان يحصل فيه معلولها
كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفى الجملة اثبات
الصور فى واجب الوجود قول فاسد ومعتقد ردى ويوجب ان يكون الذى يفيد الصور ثابتة
ذاته بل شى اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل و
يفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول
قد علمنا ان واجب الوجود مبدا كل الاشياء ومبدا وجوب وجودها واذا صدر عنه شى بواسطة
سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل
شرف رشح وفيض من شرفه فلا يعقل شى شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه او له ليس فيه
كما لم يكن حاصلا له فى ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتى الصدور والعروض ليس بممتنع
كما فى لوازم الماهيات واطلاق القبول هيهنا ليس بمعنى الانفعال والتاثر ولا يلزم من ذلك انهدام
قاعدة اصلا ولو التزم احد بجوازه ان يكون ذات واحدة فاعلا وقابلا من جهة واحدة يلزم منه
انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كما هو فى تحليل الجسم الى

والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكذا القوة
الرطوبة واليبوسة وقوة التحرك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب الجسم
بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو به بالفعل وهو كونه جوهرا ذا ابعاد
وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فغير
منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات
بل لما سلكناه وقررناه هنالك الا انه يرى الله تعالى اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب ولا يلزم
من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وفي الجملة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود
فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا
مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في
الانكار لهذه الصور بعد المحقق الطوسي في شرح الاشارات مع انه قد شرطه في اول شرحه
والاهى ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته ولكنه لم يخالفه ههنا ايضا وملك الشرط اذ كان ابتغ
له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصديا لتبيين مفاسد القول باثبات
الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان
المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل والمعقول
والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا لانه ان اراد
بالقبول مطلق الموصوفية للزوم فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا
وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي وكون العارض مما يزيد للمعروض كمالا وفضيلة فرع
فيكون المستفيد اشرف من ذاته وانور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى
ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين والعجب ان الشيخ مع ذكره في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات
بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله لا
يصح ان يكون واجب الوجود بذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون
تلك والعوارض توجد فيه من ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك
الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانه تلك
الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه
من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو ولو كان

وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية

نحو ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقته الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى
فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم
مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على
انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه
غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة قال وكل اللوازم هذا حكمها و
منها قوله البسيط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء لم يكن و
يكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا
يصح ان يكون فاعلة المعقولات قابلة لها بعدا ان لم يكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما
بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون فيه
معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون
شيء واحد فاعلا وقابلا بعدا ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة اقول قد
ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض
له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب
الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري
مجراها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها والانفعال من جهتها والثاني يوجب
التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للمهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من
جهة المهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات في اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها
فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان
والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه
تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل ذاته او يزيد
في وجوده وجودا بل وجوده تعالى غير متناه الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه و
تنزلات وجوده واليه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لذلك الصور لكن لا يتصف
بها لكون هي كمالات لذاته وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه
الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى
بقوله واللوازم التي هي معقولاته هي وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل
منها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما
يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها انتهى والحاصل
ان الواجب تعالى يجب ذاته بذاته ذاته ملك للوازمه لا انه يسبب تلك اللوازم ذاته ملك للوازم فعلا

عن شيء

للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه
متى فرضت ذاته بذاته في اى مرتبة كانت بلا ملاحظة نحو اخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن
عاقليته للاشياء بما لا تنفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة
يقصر عن دركه اكثر الاذهان كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد
سواء كانت المعقولات التفصيلية صورا ذهنية كما هو راى المشائين او خارجية كما هو راى الافلاطونيين
ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين
كما يظهر بالتامل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته
هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له وقوله وجود هذه
الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شانه ان يعقل او يحتاج ان يعقل وقوله
اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة
كيف ما وجدت الى اليد من حيث وجودها في الاعيان ومن حيث هي موجودة في عقل ونفس
او اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة مجردة بلا زيادة وهو ان يعقلها فحسب
اقول لست والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما نسب
الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذى ذكره ههنا وفي
مواضع اخرى مما يقتضى صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها
ويكون اضافتها اليه محض اضافة بسيطة لا اضافة شئ له وجود غير كونه مضافا فذلك مما يوجب ان
لا يتصور بين العاقل والمعقول تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال
فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته
صعوبة على غير المكاشف تعليق اخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه
بانه يلزم عنه وجودها هو مبدا الوجود لها عنه وليس يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدا الوجود لها عنه
تعليق اخر وجود هذه الصور التى عنه هو نفس علمه بانه مبدا لها هذه المعقولية هو نفس هذا
الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق اخر لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدا
للموجودات لكان يحصل ذاته مرتين تعليق اخر الاول يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته مبدا للموجودات
فانه لا يزال له عقلا بسيطا وليس يعقل ذاته اولا ويعقل انه مبدا للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته
مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن فانا
نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا
انه مبدا للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا ذلك بعقل اخر وليس في تعقل الاول هذه
الحال تعليق اخر لا يجب انه يعقل ذاته ويعقلها مبدا للموجودات فالموجودات معقولات له
وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدا لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيها سواء تعقل

ما هو خارج عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته تعليق اخر ليس علو الاول ومجده هو
ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده
بذاته لا بلوازمه التى هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء
مخلوقة فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في
ذاته فلان الكثرة لما كانت بعد الذات وعلى ترتيب الاول فالثانى والثالث وهكذا الى اقصاها
لم يقدح في وحدة الذات ولم ينثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدا للكثرات التى
بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتابه بما حاصله ان هذه
الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سبقى ومسبوقى لا زمانى فلا ينثلم بها وحدة الذات الا ترى
ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلى والمعلولى فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه يرتقى اليه ويجتمع في
واحد محض فهى مع كثرتها اشتملت عليه احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار
اليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة واما المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول مغايرا بين [?] لذاته ان اراد
بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما
هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدا بالواجب فهو
بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين المعلول
لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام عائد فيها ايضا وهكذا فيلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور
المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابى نصر وابى على وكتب اتباعهما كالتحصيل لبهمنيار بما
حاصله ان صدور كل موجود خارجى لما لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه
تعالى واما صدور ما وجوده عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا
بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر كما قال الشيخ في التعليقات كل ما يصدر عن واجب
الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله
لها لا امتياز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الاخر فيكون عقله لها مايزا لوجودها عنه فليس
معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة كما ان وجود البارى ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة يجب ان يكون نفس
وجودها عنه نفس عقليتها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصورة وكان الكلام
في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد عقلت
اولا حتى وجدت او يكون انما عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها او علة وجودها

معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها فتعلق آخر ان
كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب ان يكون موجودة عند عقليته لها فان
المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا عقليته لها
فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس وجودها عنه فتعلق آخر الصور
العقلية اما ان توجد عنه بعد ان يكون معقوله فيكون قبل وجودها عنه موجوده لانها ان لم تكن
موجوده لم تكن معقوله فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجوده ان يتقدمها عقلية
لها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقوله له وهي ايضا من لوازمه
فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتم
الامر فتعلق آخر اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت وعقليته لها التي هي سبب
وجودها من اللوازم لزم السؤال فيقال ولم وجدت وبواسطة اي شيء فيقال انما وجدت لانها
عقلت فيتسلسل الامر فتعلق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته فاذا تبع وجودها عقليته
لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل
بعد تعقل الى ما لا نهاية له واما الزوم المقدمة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه ابتداء
بل بتوسط الامور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فمثل هذا كقول من ينكر وجود عالم المعقولات
الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم
على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق
شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له اولا ان البرهان هو المتبع لا غير وثانيا ان ذلك العالم
اشرف وانسب بالتقدم فكذلك نقول للصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا
بابقائه الموجودة بوجوده لا بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه هي اشرف واقدس من
الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنده تعالى فهو لا محالة احرى بان
يكون واسطة في الايجاد لهذه المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور
الالهية المنكرين لمذهب الصور من المتاخرين العلامة الخضري حيث نقل عن بعض مؤلفاته كلام
انكسمايس الملطي من انه قال ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم
مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد قولين اما ان يقول
ابدع ما في علمه واما ان يقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع
ما في علمه فالصورة ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها انتهى
واعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونها بالعلم
المقدم اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات
العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول

عقلية لها نفس

بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه
ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها
من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون
الواجب الوجود بالذات محلا لها او فاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا
لها لكونه غير مشروط شيء منها قول بكونها جواهر كما في الكتاب ولا اخفاء ايضا في ان علم واجب الوجود
باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار
العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للتأثير
والحق تحقيقه كما مرت اليه اشارات في كلامه موضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين
كاف الى اخره ففيه ان هذا العلم عنده مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته
وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الدفعات لذات المبدا تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية
ليس بوجود تلك الاشياء في نفسها ولا الاضافة الايجادية بل يستند اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس
وجودها في ذاتها عنه عين معقوليتها له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات
المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور العقلية بذاته تعالى عين ايجاده لها
فان العلم اذا كان عين الايجاد والعلم وعين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم
وارادة ومشيئة الى علم سابق تفصيلي فلا نقاش في قوله وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها على ان
الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تاثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم ولا
تاثير للملزوم بالقياس الى لوازمه فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله
هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره ففيه تشويه ولا موقع له اذ بناه على الخلط بين الجوهر الذهني
والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم
بينهما في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور جواهرها جواهر عقلية بحسب الماهية واعراض
خارجية بحسب الوجود فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة
بذاته لكن ذاته لا يتاثر منها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان علم الباري تعالى بتلك
الصور ليس علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق لنا ان علمه تعالى بتلك
الصور عين فيضانها عنه لا انه تابع لفيضانها وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى
فنقول من الذي انكر هذا ومن الذي جعل اللوازم المتاخرة الناشئة بعد الذات التامة الفاعلية
كمالا له فان هؤلاء الفلاسفين المثبتين لهذه الصور الالهية مصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس
بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته بحيث يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله
لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يجوز ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة
وان كان وجودها عين وجود هذه الصور اذ العلم بالخارجيات عنده ليس الا بصورة اخرى وجودها

وجود علمی ادراکی بخلاف ما ذهب الیه المتاخرون وبعض اتباع الرواقیین کصاحب کتاب حکمة
الاشراق والمحقق الطوسی حیث جعلوا الامور الخارجیة کالاجسام وغیرها مناط العلم الاضافة العقلیة
وکانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فی نفسه ومعقولیته ووجوده
للعاقل شیء واحد بلا اختلاف وکذا وجود ما هو محسوس فی نفسه ومحسوسیته ووجوده عند
الحاس شیء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فی ان هذه المادیات ذوات الاوضاع المکانیة لیست
وجوداتها الخارجیة وجودا عقلیا بل ولا حسیا کما هو التحقیق عندنا فکیف یصح ویجوز کون هذه
الصور المادیة فی نفسها قبل تجریدها وانتزاع صورتها علما او معلوما او عقلا او معقولا واما قوله
فعلی تقدیر انحصار العلم المتقدم فی فیضان الصور المنکشفة لزم ان لا یکون للذات علم هو کمال له
لیس بوارد علیهم اذ لا ینحصر علمه تعالی عندهم فی هذه الصور المتاخرة عن الذات الا تری الی
قول الشیخ فی اول الفصل المعقود فی بیان نسبة المعقولات الیه تعالی من فصول الهیات الشفا
یجب لنا ان نعلم انه اذا قیل عقل للاول تعالی قیل علی المعنی البسیط الذی عرفته فی کتاب النفس
وانه لیس فیه اختلاف صور مترتبة متخالفة کما یکون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب
النفس فهو لذلک یعقل الاشیاء دفعة واحدة من غیر ان یتکثر بها فی جوهره او یتصور فی
حقیقة ذاته بصورها بل یفیض عنه صورها معقولة وهو اولی بان یکون عقلا من تلک الصور
الفایضة عن عقلیته ولانه یعقل ذاته وانه مبدأ کل شیء فیعقل من ذاته کل شیء انتهی فقوله اذا قیل
للاول عقل قیل علی المعنی البسیط وقوله وهو اولی بان یکون عقلا من تلک الصور وقوله
فیعقل من ذاته کل شیء کلها تصریحات وتنبیهات علی العلم الاجمالی الکمالی والعقل البسیط لکن
معرفة هذا العقل البسیط فی غایة الصعوبة وان ظفر بل یتفق انه لم یتیسر فهمه لاحد من هؤلاء
المشهورین بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته کما سنشیر الیه ان شاء الله فهذه جملة من
اقوال القادحین فی تقریر صور المعقولات فی ذاته تعالی مع ما سنح لنا من الدفع والابرام والنقض
والابرام

فصل فی تحقیق الحق فی هذا المقام وفی اظهار ما ضله القادحا فی مذهب القایلین بارتسام الصور فی ذاته تعالی

ولنعلم اولا انه لا خلاف لنا معهم
فی جمیع ما ذکروه فی اثباتها من الاصول والمقدمات ولا فی وجوب ان یکون تلک الصورة المعقولة له
لوازم ذاته ولا فی کونها قایمة بذاته غیر مباینة عن ذاته انما المخالفة لنا معهم فی جعل تلک الصور
اعراضا وفی ان وجودها وجود ذهنی ولولا تصریحاتهم بانها اعراض لامکن لنا حمل مذهبهم علی ما هو
الحق عندنا ولا یبعد ان یکون القول بعرضیتها من تصرفات المتاخرین حیث ان کلمات قدماء الفلاسفة
القایلین بالصور کانکسیمانس وغیره خالیة عن ذکر العرضیة کما یظهر لمن تتبع ما اثروا من اقوالهم
اذا تقرر هذا فاعلم ان الذی نعتمد فی ابطال هذا الرای امور الاول ان لوازم الاشیاء علی ثلثة
اقسام لازم ذهنی کالکلیة لمفهوم الانسان والذاتیة لمعنی الحیوان ولازم خارجی کالحرارة للنار و

الحرکة للفلک ولازم للمهیة ثم یجب ان یعلم ان لازم المهیة کما انه تابع لها فی اصل المهیة کذلک تابع لها فی
نحوی الوجود الذهنی للذهنی والخارجی للخارجی فاذن امتنع ان یکون لاحدهما وجود خارجی
وللاخر وجود ذهنی وبالعکس اذا تمهد هذا فنقول لوازم الاول ان کانت من قبیل اللازم
الخارجی فلا بد ان یکون کملزومها موجودة خارجیة وکذلک لو فرض انها من لوازم المهیة فان
مهیة الاول عین انیته سواء قلنا ان لا مهیة له اصلا او قلنا ان مهیته عین انیته ووجوده علی اختلاف
الاصطلاحین فاذن هذه اللوازم یجب ان یکون بوجوداتها العینیة لازمة له تعالی فجواهرها لا
محالة یجب ان یکون اعراضا ولا جواهر ذهنیة بل جواهر عقلیة خارجیة فاذن بطل القول بارتسام
الصور الذهنیة فی ذات الاول تعالی بقی الکلام فی تحقیق الامر ههنا بان الذوات العالیة بانفسها کیف
امکن ان یکون من اللوازم للشیء التی لا یتصور انفصالها عنه مع قیام البرهان علی ذلک الثانی
ان قولهم العلم التام بالعلة یوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذی السبب لا یحصل الا من
جهة العلم بسببه لیس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهیة العلة الا فیما یکون مجرد المهیة سببا
للمعلول کما فی لوازم المهیات بمعنی الکلیات الطبیعیة ولا المراد به العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر
ولا العلم بمفهوم کونها علة ولا العلم باضافة العلیة لانه علی هذین الوجهین یکون العلمان ای
العلم بالعلة والعلم بالمعلول حاصلان معا لا تقدم لاحدهما علی الاخر وعمدة الغرض من هذه المقدمة
اثبات علم الباری بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذکور انما هو العلم بالخصوصیة
التی یکون العلة علة ولیس هی الا نحو خاص من الوجود وقد بین فیما سلف من الکلام ان الجاعلیة
والمجعولیة انما هی بین الوجودات لا المهیات وتبین ایضا ان العلم بانحاء الوجودات لا یمکن ان یحصل الا
بحضورها وشهودها باعیانها لا بصورها واشباحها وذلک غیر ممکن الا من جهة الاتحاد او من
جهة العلیة والاحاطة الوجودیة فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما کان ذاته تعالی من محض حقیقة الوجود
الذی هو عین ذاته علة لما بعده علی الترتیب وان مجعولاته الصادرة منه انما هی انحاء الوجودات
العینیة فالعلم الواجبی بذاته الذی هو نفس ذاته یقتضی العلم الواجبی بتلک الوجودات الا یدان
یکون عین تلک الوجودات فمجعولاته بعینه معلوماته فهی بعینها علومه التفصیلیة لا محالة وهی
تابعة للعلم الکمالی والعقل البسیط بالمعنی الذی علمته فی باب العقل والمعقول وفی علم النفس
انما سمینا هذه الوجودات علما له تعالی باعتبار انها من لوازم علمه بذاته ولو انه اصطلح احد بان یسمی
تلک الاشیاء الصادرة عنه تعالی معلومات له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالی باعتبار مهیاتها
المغایرة للوجود لکان حسنا للمحافظة علی الفرق بین ما هو علم للباری تعالی وما هو فعل له
فان العلة الفاعلة عرفوها فی مباحث العلل بما یوثر فی غیره بما هو غیره والمهیات الممکنة کلها
مباینة لحقیقة الواجب تعالی واما الوجودات فقد علمت من طریقتنا انها من لمعات ذاته وشؤون
نفسه والثالث قد تقرر عند الحکماء کلهم من غیر خلاف بین الفریقین وثبت ایضا بالبرهان ان ما

يبقى بما عند الامكان الاشرف وهو ان كلما اقدم صدورًا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتًا واقوى وجودًا
وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة اذ لا شبهة في
ان الاعراض اياما كانت فهي اخس وادون منزلة من الجوهر اي جوهر كان والقائلون باثبات هذه
الصور جعلوها وسايط في الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته فما اشد سخافة اعتقاد
من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصقع الالهي ضعيفة الوجود والتي بطباعها
وموادها من العالم الامكاني حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة يكون اشرف وجودًا واعلى مرتبة
هذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان **ذكر وتنبيه** واما الذي افاده المحقق الطوسي
في شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان العقل لا يلزم ان يكون بصورة
زايدة على ذاته المعلوم من انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه وعلمه بذاته علة لعلمه
بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه
وعلمه بذلك الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لا
ان يمنع حقيقة هذا الحكم اذ ربما يكون في المعلول لكونه انقص وجودًا من علته شائبة كثرة لا يكون
مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل اخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج والمعلولان متعددان تعددًا خارجيًا وايضًا
الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة
فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى
توحدًا من علته الموجبة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي ان جميع
ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافقًا لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها
مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من ان حضور
ذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزايدة وهذا المحقق
لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية او النفسية ولكل
من الرأيين وجه وستنكشف لك الحق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه
لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب **حكمة مشرقية** لعلك لو تاملت فيما تلوناه
حق التامل وامعنت النظر فيما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات
ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها امكان وفي كيفية لزومها
له تعالى لزومًا لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب اخر غيرهما لعلمت لو كنت
نقي الذهن نقي الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله وليس
وجودها وجودًا مباينًا لوجود الحق سبحانه ولا هي موجودات بنفسها لنفسها بل انما هي من مراتب الالهية
ومقامات الربوبية فهي موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس

الا الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما
مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم وانما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره
وكلمته التامة فاحفظ واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد **تصالح اتفاقي** لعل كلا من
الارسطاطاليسيين والافلاطونيين لو نظروا حق النظر وامعنوا حق الامعان في مذهب الاخرين لوجدوه
راجعًا الى مذهبهم كما حققناه واما قبل الامعان فكل من المذهبين في علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل و
قصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور الالهية اعراضًا ضعيفة الوجود
وكون متعلقاتها الناعتة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودًا واجوهر منها وقد علمت فساده
فاذا اعتمد هذا القصور وسد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية فتصير كالصور الافلاطونية
في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون علمه تعالى بالاشياء خارجًا عن ذاته و
كل ما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه تعالى انما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت مما علمه لا
فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة فهي اما موجودات وصور منفصلة خارجية
او موجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول تعالى الغير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففي
الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب
بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرًا الهيًا غير
مشوب بجهة الامكان والعدم السابق اصلا فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان
يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان
لا يكون امورًا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون وهذه المذهب كما هو المشهور
اذ الزيل عن هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررناه والظن باولئك الكبراء المتقدمين ان راي
افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم شيء واحد والخلل في كل منهما انشأ من تحريفات الناقلين
والمفسرين او من سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركوه وتعقل
ما تعقلوه لان المطلب بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة يكل الاذهان عن فهمه وتدهش
القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر الفارابي قد حاول الجمع بين هذين
المذهبين في كتابه المسمى باتفاق راي الحكيمين بجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما
قررناه فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه ثابتًا وذاته مباينة لجميع ما سواه وذلك بمعنى
اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازًا ثم مع ذلك لم
يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري
ان يعلم ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك
اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود وعلمنا مع ذلك ان وجوده انه
حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر في سايرها ومهما استحكم هذا المعنى

ويتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطن وارسطاطاليس
ومن سلك سبيلهما فلنرجع الآن الى حيث فارقنا فنقول لما كان البارى تعالى وتقدس جاعلا مريدا
لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله عن الاشتباه وايضا
فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير
ولو لم يكن للموجودات صور واثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال
يخرج ما يفعله او يبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده
انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا يخرج نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اوليك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها
اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود
عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود
العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله لغاية الايضاح وينبغي ان
يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في
جميع ذلك وفي اهماله ضرر شديد انتهى كلامه ولا يخفى انه موئد لما بيناه وقررناه في الضرب السابق
ولنرجع الى بيان ساير الطرق في علمه **فصل** في خلال مذهب القائلين بان علمه تعالى
بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل الايجاد على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتأخرين
وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور جميع الاشياء فيجب ان يكون
عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن
عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار وجودات الاشياء فلا يكون له علم بعين هو صفة كمالية في حقه
وهو نقص فزعموا ان علمه بالمجعولات عبارة عن كونه مبدأ المجعولات المتميزة في الخارج ومبدأ تميز الشيء
يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على انعكاس
الموجبة كنفسها ورعاة الواعلية بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته نفس ذاته وذاته
علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما
فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا
بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام و
غيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة
مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن معه ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة
احوال الحقايق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية وهي
موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر
منهم التشوش والتلجلج والتمجمج في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من انه كيف يكون شيء

واحد بسيط في غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة فقد انثلم قاعدتكم ان العلم
بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المهية مع المعلوم والواجب تعالى لا مهية له فضلا
عن مهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك المهيات بعد اصلا
وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة وربما يجاب عن الاول بانه كما ان الصور العلمية المخصوصة
بشيء تميزه لذلك الشيء كذلك المقتضي لخصوصية شيء تميزه لذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه يميز
ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها تميز الشيء اذا حصلت عند
المدرك كانت علما به كذلك المقتضي الذي به تميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان
المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا تميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود
عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد
منها فح يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود
الجمعي امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة
له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد
كونه مبدأ انكشافه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة
عين مهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست
العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له حاكيا عنه فقياسها على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق
وعن الثاني بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه بخصوصياتها لا على وجه التميز فان
العلم شيء والتميز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات
متباينة الحقايق بخصوصياتها بحقيقة واحدة مباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن
بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية تعقله للاشياء
في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية
في العلم بالانسانية وهذا ايضا كلام في غاية الاجمال وان كانت حاوية رائحة التحقيق الذي قررناه
وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا مثالا تفصيليا وهو ان احوال
الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه وصوره العقلية مفصلة زمانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخلو من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع
حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان نحوا من الاتحاد كما ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك
صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل
وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بتقدم ويتمكن بسبب حصول تلك
الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان
كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه الا ان النفس بها مقتدرة على احضارها

البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فليس يحضر
عندها جميع ما كسبتها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير
تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة بسيطة نسبتها الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة
نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية الى المعلول فليس الانسان في
هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكنونة لها من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له
قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كمن يجيئ يورد عليه مسايل كثيرة دفعة فيحصل له علم
اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعد في التفصيل شيئا فشيئا حتى يملى منه الاسماع والاوراق فهو وهذه
الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جمله ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض
في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال
للتفاصيل وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادره وانطواء الكل في علمه
على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحاله البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصله ملكة وصفة زايدة
في النفس وفي الواجب عين ذاته بذاته وحينئذ اورد عليهم بعد ما بينوا الوجه الثالث فذلك اعنى العلم
بالشئ على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل بان لصاحبه يقينا بالفعل بان
هذا حاصل اى علمه باجوبة هذه المسايل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذه اشاره الى شئ معلوم
من المحال ان يتيقن حال الشئ الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشاره يتناول المعلوم
بالفعل وليس من المعلوم بالمتيقن بالفعل الا ما كان مخزونا عنده فهذه المسايل بهذا النوع البسيط
معلوم له قد يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بد انها من
لدن مبدا مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحيث لا يلزم النفس التصور الفكرى والعلم
التفصيلى فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث
هي نفس هذا كلامهم ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك
الحاله عالم بالفعل بان له قدرة على شئ دافع لهذا السوال فان حقيقة ذلك الشئ فهو غير عالم به
فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو كونه دافعا لذلك السوال فالحقيقة مجهولة واللازم
معلوم فهى حالة بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزة بعضها عن بعض
وبين القوة المحضة التى هى حالة اختزان المعلومات المفصله وحصول الامر المسمى بالملكة فهي
حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون شئ واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات
البارى عز اسمه علما بمختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الاشياء
معلومة بالذات ولا يلزم تمايزا المعدومات كما مر اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات
ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بافراد الانسان
من العلم بصفة الانسانية وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود

فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث الماهية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل
ههنا انما يكون بنحوى الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالى الذى مثلوا به في
المجيب المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته
وهى ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصا **فصل**
واما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل
الاول وعلما اجماليا بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا
على ايجاده من علته بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى اخر المعلولات ولا
يجعلون يكون علمه التفصيلى بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق
علما تفصيليا بلاحقه اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده
فيكون علمه فعليا واعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج
الواجب في العلم التفصيلى باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال
من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء
في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع
بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التفصيلى الذى هو امر مباين لذاته
بشئ على شئ اخر يستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه متوقف
على بعض اخر وذلك البعض الى بعض اخر حتى ينتهى سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس
هذا يستلزم افتقاره تعالى الى شئ بل هذا في الحقيقة افتقار للكل اليه لا الى غيره وعن الثانى بان
هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانيا بل تقدما
وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب
العلى والمعلولى وكما في طريقة بعض المتكلمين وابى البركات وقريب من هذا الراى راى من
زعم من متاخرى الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل
الاول مع الصور القايمة به هربا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا
كثيرة قايمة بذاته تعالى وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن
لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتى وحقيقة علمه تعالى قديمة لانها
عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا تصغ الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض
علمه حادث فانه بمنزلة قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته
قديمة وبعضها حادث بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علما بكل شئ كما
اشرنا اليه في اوايل هذا السفر الربوبى ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لانه ما
لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره

مهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررناه يكون واجبة الوجود لذاتها لان
حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقها فى بعض المراتب من جهة اقتران المهية لها امكان عقلى
او خارجى ولا شئ من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما للواجب
الوجود فظهر وتبين مما قررنا ضعف اقوالنا ان المعلول الاول بعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بما
اخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود انتزاعى او هو عرض زايد
على مهيته والعلم سيما علم الله ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل
عند هؤلاء الراسخين انما هى بسريان الهوية الواجبية فيها فيصلح عندهم ان يكون علما له تعالى
بالاشياء ويبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل
عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل وعلمه تعالى صفته فهو غيره وايضا الحضور
متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور اشراق تعليمى وتنبيه
تقديسى والحق ان من انصف من نفسه يعلم ان الذى ابدع الاشياء وافادها وافقرها
افتقارا بالذات واوجدها بذلك الافتقار من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا
يعلم تلك الاشيا بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها سيما وقد كانت على ترتيب ونظام وقعت على
اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها
ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث فى اثبات علمه بالاشيا بشئ من مجعولاته كعقل او نفس
او يقول علمه التفصيلى متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ فى الحكمة
عندنا من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها فى مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم
والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية فى ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده
والله ذو الفضل العظيم **فصل** فى حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى
بالاشياء هو بالاضافة اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان
لى اقتداء به فيها فى ما سلف من الزمان الى ان جاء الحق وارانى ربى برهانه مبناه للقاعدة
على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لا اشراقية
عليها اما باعيانها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للكلية
مستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة كما فى القوى
الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود
مستغن فى علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شئ عن شئ
وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما فى غير هذه القاعدة
ونوريته اتم الاشياء قدرة فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء مقبل بجاده لها كما كان فى وجوده

ولا يصلح عنده بزعمهم دائما القول بان العقل الاول عين علمه بالاشياء م

الاشياء عند نفس حضورها لديه فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات
اللايقة به كالعالمية والمريدية وغيرها اذ كلها واحدة عند التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه فى
علم الله فعلمه تعالى عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية وكذا الادراك للنفس
ايضا عنده على التسلط النورى للمدرك والحضور الاستنارى للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها
وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة العقلية
الاشراقية فبقدر تسلطها واشراقها على شئ منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشئ بصورة
زايدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة فى ذاتها وكل صورة
مرتسمة فى ذات النفس فهى كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم و
احتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان تكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية وليس
لها ادراك لبدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية
فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية والنفس تستخدم المتفكرة فى تفصيل الصور
الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم
يكن للقوة الجرمية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها فان المنطبع فى محل وجوده
فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه و
ينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها فاذ الريكن للوهم وهو رئيس ساير القوى الجرمانية سبيل
الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك ساير المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية
والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هو النفس الناطقة بنفس تلك
الامور وذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها فى ذاتها نورا لذاتها وكل ما هو نور
لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذلك الغير ما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا
اذ النور يلزمه الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه وكلما كان
الشئ اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات
نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والنفس ليس بلا شركة وليس
للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعى وقواه الا التركيب وضرب من الفاعلية الغير التامة كما
بين فى موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له ولما فيه فى الغاية و
ليس كذلك لما ذكرنا ومع ذلك تتفاوت النفوس فى النورية والتسلط وكلما كانت نوريتها اتم
وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات
تسلط على غير بدنها لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون الافتقار الى قوتها
لصورة وانتقاشها عنه فالقبول من جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف ونحن انما احتجنا
الى الصورة فى بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها مما نعلمه باعتبار ومقايس لانه ذواتها

تسلطها على بدنها م

كانت غايبة عنا فاستحضرنا صورها وتلك الصور وهى معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا او
لو كانت هى ايضا حاضرة لنا لحصوله الاتنا وما فيها لما احتجنا فى ادراكها الى صورة فاذا ثبت وتحقق
ان النفس غير غايبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمى
محتجب عليها لكونها نورا لذاتها ولها ضرب من التاثير فى هذه الامور فالنور المجرد الواجبى وهو فى
اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذى هو اعلى ضروب التاثير والايجاد
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلاجرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام و
قواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة المبداية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك
علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا فقد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من
حيث موجود فيجب له واذا تحقق شىء منه فى معلوله فتحققه له اولى وكل ما هو له اولى فهو فاى
له بالضرورة واذا صح العلم الاشراقى للنفس ففى واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زايد ويدرك
ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بشىء زايد لكان ذاته نورا من ذاته ولو كان
مدركا للاشياء بصور مرتسمة فى ذاته لكان قابلا وفاعلا ويلزم ما يلزم القول به من الشناعات
قالـ وتماينا لعلى ان هذا القدر كاف فى العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشىء المحاذى
للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير فى الجليدية ولا
بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع
اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات
لا يوجب تكثرا فى ذاته ولا تجددها يوجب تغيرا فى ذاته كما بين فى موضعه فلا يعزب عنه مثقال
ذرة فى السموات ولا فى الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل فى هذه المسئلة وتبعه العلامة الطوسى
وغيره وحكموا بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسى شارح كتاب الاشارات لما راى
فى اثبات الصور لذاته تعالى وروود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصى عنها خاض
طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال ان العاقل كما لا يفتقر فى ادراك ذاته الى صورة غير ذاته
التى هو بها هو كذلك لا يفتقر فى ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى
صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا
بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس
من شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذى هو مناط تعقلك اياها فان حصلت هى لك على
جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها بلا حلولها فيه فاذا عرفت هذه المقدمة
فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس
ذاته فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله المعلول
الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غير استيناف صورة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد تعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت
تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهى تعقل الواجب لوجود ايضا ولا موجود الا
وهو معلول للواجب فقد كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها
والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارض من
غير لزوم شىء من المحالات المذكورة لك اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته
بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا ما ذكره هنا العلامة واذا
تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقى بادنى تفاوت وهى لتوارد تضافرها كل من نظر فيها
ولم يقدح فيها احد وهى معتمدة عندى بوجه من القدح قد مضى بعضها وبقى البعض ولا
باس باعادتها مع ما بقى لما فى التذكير من زيادة التوضيح والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها
يبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل
ولا يكفى فى الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق فى هذا العالم
انما هى ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة
كثرة وافرة عينية ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه
الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها وذلك لانا نقول هب ان هذا النظام
تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقعه
الالهى مشتملا على افضل نظام واحسن جمعه لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعا للدور والتسلسل
ولقد بين المعلم الاول فى اثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه الثانى ان كون العلم اضافة محضة
غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له
فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى
هذه الاقسام وقولهم وتقسيم العلم فى اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هو فى العلوم التى هى غير
علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الاضافة الحضورية غير مستقيم
لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة
اذ كل مورد وقسمه ليس انقساما الى الافراد الا بقيود متخالفة تقيم اليه ويحصل منه مع كل قيد قسما و

تقسيمها

فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك الا من بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة
وهذا انما يظهر بزيادة تأمل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل او التوهم او الاحساس
وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون البارى والمجردات العقلية
في ادراكها للاجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية
الحاسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان
العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك البارى او المفارق والخارجيات الجزئيات فان هذا التقسيم للعلم
انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان
لم يذكر فاذن ادراك هذه الامور المادية من كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على
ما هو هنا اليه وادراك المفارق لها ايضا بتبعية الصور المعقولة فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة
صورة ادراكية ذات جوهرة وتعقل وكذلك الصورة ايضا صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله
وهي المعقولة بالذات وما دونها ايضا معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق
فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم الحاجة له في شرف صفاته
الى مخلوقاته الخامس انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي
عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها
لا بانفسها فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ومن وافقهما الى الاكتفاء بنفس الصور
الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله كما ان من لم يكن الابصار عنده بانطباع
اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير
للعضو الباصرة منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غير ذلك وهو ما ذهبنا اليه
وقررناه بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة المبصرة في غير هذا العالم نسبتها
الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا
كبيرا السابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل
النفس لما في عالم المثال والحق هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس حتى
يكون لها القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته
بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهرا عليه ومراده من القهر ليس الا العلية فجوز القهر لما ليس
علة ولا اثر على ما ليس بمعلول فانفسخت قاعدته في ادراك النفس الخياليات والثامن انه يلزم
عليه ان لا يعلم البارى جل ذكره شيئا ما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال
لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به
بما لا مزيد عليه وكيف يجوز صاحب البصيرة ان المبدأ الذي اوجد الاشياء وافاضها بذاته لا يكون فيه علم

بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبائع المحركة للمواد غايات ذاتية في فاعليها والعلة الغائية متأخرة
عن الفعل وجودا متقدمة عليه وضعا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها للغايات فلعلنا نقول عليها
فما ظنك بمبدع الكل هل جاز ان يوجد الاشياء جزافا فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي واما
تحاشيه وتحاشي من يقتدي به من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته وفي علمه
الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين انها كانت غيره
تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من
حيث التعين والتقييد فالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود في
الكمال والنقص والبطون والظهور وفصل الامر عند التحقيق عبارة عن هذا القيام الالهي الحاوي
لصور الاشياء كلها كليها وجزئيها قديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها
فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا
مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون عين
عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه
عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها
بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم
فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه
كالقدرة والارادة ونظائرها من الصفات الاضافية اي من الحقائق الاضافية الى الاشياء فله
اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير
تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج وبهذه الجهة قيل علمه
تعالى فعلي وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بتكثرها
وسنشبع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب
المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية في الكلام
في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له الاليق بذكره ان يكون هذا الموضع مبنيا

فصل في ذكر صريح الحق وخالص اليقين وفتح القول في علمه

تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات
وبوجه غيرها كما بيناه وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو والمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات المقدسة
على تلك التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في نفس ذاته
الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه من جهتين احدهما
من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدمناها الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين

من جهة انضافه تعالى بمدلولات بالاسماء والصفات فى مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل لها كمال المهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس ذا ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشرى وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف فى استنباطه واستفادته من الملكوت اما المنهج الاول ولنمهد لبيانه اصولا واحدها ان كل هوية وجودية هى مصداق بعض المعانى الكلية فى مرتبة وجودها وهويتها وهى المسماة فى غير الواجب بالمهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له المهية البسيطة والمعانى المتعددة قد يكون موجودة بوجود واحد ويقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجى كمهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامى وفصله من صورته وهو الحساس ثم لابد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد فى الوجود حتى لا يكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا لم تكن المهية مهية واحدة وجهة الوحدة انما توجد فى جانب الصورة لا فى ناحية المادة لان الصورة هى اقوى تحصلا من المادة لانها منشأ المادة كما بين فى موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى التى بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامى لا بان يكون ذلك المعنى جزء المهية والا لكان المفروض فصلا نوعا فالمفروض جنسا النوع جنسا لفصله والمفروض فصلا مقوما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا له لانه اذ المبدأ الفصلى فى مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسى وما قيل فى المشهور ان الجنس عرض او عرضى للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك اما الكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى به ذلك العروض ان المعنى الجنسى ليس داخلا فى مهية الفصل الاشتقاقى اذ لا مهية له والسر فى ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التى هى مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح اخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى والوجود لا حد له ولا مهية فاتصاف ذلك النحو من الوجود اى الوجود الفصلى بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر اذ وجود الفصل الاشتقاقى وهو الصورة النوعية فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى بل انما يكون التغاير والاتصاف فى ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرضى للفصل اى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقى والمقصود ان المعانى المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل للابعاد ومفهوم الجسم الطبيعى ومفهوم النامى ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق فى هذا النوع الانسانى وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا

الوجود فى نوع اخر غير الانسان مثلا طايفة منها موجودة بوجود واحد اخر فى الحيوان غير الناطق وهى ما عدا الجوهر الى الحساس وطايفة اخرى وهى بعض تلك الطايفة موجودة بوجود اخر فى النبات وطايفة اخرى كذلك فى الجماد وبعضها الجوهر القابل للابعاد ذى الطبيعة الجسمية فى الجسم العنصرى وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد فى المقدار الجوهرى واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود قد توجد بوجود واحد الاصل الثانى انه كلما كان الوجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعانى واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة فى الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة فى الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية المشتملة على جهة قوة الوجود على مبادى تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى الا اذا وجد ذلك الشئ الخاص به هو وما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعانى الخارجة عن المهية وحدها فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حقيقته ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا نظن انه كما يوجد فى الانسان فصلا كماليا زايدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال اخر وجودى زايد فى وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودى ذا المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث المهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شئ حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شئ حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة احكام المعانى والمهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوى وضعف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده فى وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عبارة عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن استحالته الى كمال نوعى وقوة اخرى كقبول الحس وهذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود النطفة والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى يوجد فى الاشجار والنباتات لا الذى يوجد به الحيوان وكذا القياس فى الحيوان بالنسبة الى الانسان

وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه قد يجوز
ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر الاصل الرابع ان كما تحقق شيء من الكمالات
الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل
وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى باثولوجيا
ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها
مستندة الى علته الموجبة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها لكن سلبت عنها القصورات
والنقايص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول
الواجب جل اسمه هو المبدأ الفياض لجميع الحقايق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من
الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك
فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء و
ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته
عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على
جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه
سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي
بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد
بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل
في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا وقد تقرر
بالبرهان انه تعالى وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى
دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هو المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء
كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود
زايد على ماهيته هو عبارة كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء آخر ولا يكون تام
تحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس
لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة
انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الا وفي نفس الامر مرتبة لا يكون وجوده الخاص
المقيد به في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب
جل ذكره فليس لاحد حد محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ولا يمضي
توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس
يوجد له جهة اخرى غير الوجود وتأكده بمحض حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود

لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال لكل مرتبة منها غير متناه في عدة
الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية
كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد
حقيقي يجب ان يكون غير متناه في الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور وضاح
تفصيل علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصورة زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة
غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني او شيء
منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهر الكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى لماهية من الماهيات
وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان ان معنى
الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان تصير
تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها
ومجلى لاحكامها ومثال آخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة
كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير
متناهية بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله في كل حد نوع آخر من
جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة مع انه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة
ونقول ايضا ان منتهى الحركة الاشتدادية في الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة منه كما ان
كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع
وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على ماهيات السوادات
الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما اشبهها ان الوجود المختص
بشيء هو غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي تضمنها
السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص تميزه عن ما عداه وكذلك الحال
في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من الماهيات وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة
كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى والزم من وجودها الخاص ومعنى كون
الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل
المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات
الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فنقول التحقيق ان هذه الانواع
المحكمة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على
وجه يصدق في حقها احكامها وتترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا
الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي ومثالي وخارجي وليس هناك
امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو مخصوص بباب الامكانات او

الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة
بل بوجود جمعى هو وجود مبداها وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية
عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبداها و
تمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هى عليها بعقل واحد بسيط فالحاجة
فى علمه تعالى الى اثبات الصور العقلية الزايدة مقارنة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث
ينكشف له الحقايق المتخالفة فى وجودها الخارجى فما المحوج الى اثبات العقل من طريق احدية
المبدا الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم فى ذاته معانى
كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب
ومن تعقل معلوله تعقل معلول معلوله ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس
الى اخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولى فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها و
العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لابد
ان يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه اخر كلى هى بحسبه معلولة
واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا او بسيطا لا مركبا مع كون المبدا الاعلى مصداقا
ومظهرا للمهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح فى احدية ذات الموضوع
فان الحيثيات المختلفة التى توجب كثرة فى الذات هى الحيثيات التى اختلافها بحسب الوجود كالتى
تعددها واختلافها مثال الاول كالاختلاف فى القوة والفعل والتقدم والتاخر والعلية والمعلولية
والتحريك والتحرك ومثال القسم الثانى كالعلم والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص
وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التى يجوز ان يكون ذات واحد من جهة واحدة
مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه يخالف
جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى
يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتاخر والعجز وغير ذلك فان قلت فلم
حكموا بالتركيب ولو عقلا فى ماهية لم يتركب اجزاؤها ومعناها على الجنس والفصل كالحيوان والناطق فى
الانسان وكاللون وقابض البصر فى السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسى والمعنى الفصلى
فى مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف فى انحاء الوجودات فان الحيوانية الطبيعية
المطلقة قد يوجد فى نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد
قد يضعف ويتنحى من انحاء وجود الحيوانية يمتنع ان يكون حينئذ بحسب ذلك الوجود ناطقا
ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود اخر اقوى واكمل يصير ناطقا فاختلاف احوال
الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب فى الذات الموصوفة بها والتعدد
فى قواها ولهذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها فى النفس و

من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور الواجب ادراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون ح
عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب فى الموجودية وللوجود نشات متفاوتة بعضها
اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشاة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية و
لكل نشاة احكام ولوازم يناسب تلك النشاة ويعلم ايضا ان النشاة الوجودية كلما كانت
ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما انزل واضعف كانت الى
الكثرة والتفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة فى هذا العالم الطبيعى وهو انزل العوالم
غير متضادة فى العالم النفسانى كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين هذه
الاطراف متضادين فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد لقصورهما عن الجمعية
وقصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معا فى زمان واحد وهما معا موجودين فى خيال واحد و
كذا المختلفات فى عالم النفس متفقة الوجود فى عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان
الحسى صنم للانسان العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية ليس موضع
العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد انتهى
فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبى والنشاة الالهية فى الجمعية والتاحيد لجميع الاشياء
هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما
قاله معلم الفلاسفة فى اثولوجيا واما العقل فان الفضايل فيه جميعا دايما لا حينا موجودة و
حينا غير موجودة بل فيه ابدا وهى وان كانت دايمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى واما
العلة الاولى فان الفضايل فيها بنوع علة لانها بمنزلة الوعاء للفضايل لكنها هى الفضايل كلها
غير ان الفضايل تنبع منها من غير ان تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن فى مكان ما بل هى اشياء
ينبجس منها الانيات فانها موجودة فى كل الانيات لا على نحو قوة الانية وذلك ان العقل يقبلها
اكثر من قبول النفس والنفس يقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية يقبلها
اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما بعد من العلة الاولى
وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال فى موضع اخر منه الواحد
المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشىء من الاشياء بل هو بدء الشىء وليس هو الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو فى شىء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها
وقوامها واليه مرجعها فان قال قايل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذى
فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الاشياء فلما
كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات و
اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء كلها انما انبجست منه هويات جميع الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل وسقط

فان الهوية الاولى اعنى هوية
العقل هى التى انبجست منه اولا
بغير وسط ثم انبجست منه

هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل
الاول اول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم
تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك
انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها اخرا
كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية
بعضها متعلق ببعض واذا افسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم
النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى به ولجميع الاشياء و
منتهاها ومنه مبتداها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها من العقل والعقل
هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو
جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء وليس فيها الا وهو يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس
في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انتهى فهذه العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه
جميع الاشياء كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس مما لا نحن في ما
ادعيناه وصرح به في كلام هذا المعلم مرارا لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذي به يمتاز
عن ساير الاشياء وهو وجوده الخاص به دون غيره ثم المثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي
الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبداه ومنتهاه فالشيء مع تمامه في شيئيته اولى به من نقصانه
كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى في باب الحيوانية
من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي
لكونه تمامه وكماله فكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهود في النشأة الالهية وكذلك ساير
الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث
وجوده كما ان مطلق الوجود تمام كل مهية من حيث مهيته فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم
يبث في شيء من الكتب الى الان الا في هذا الكتاب فاعرف ايها المتأمل فيه قدره واعظم هذه الفرائد
في سلك نظايرها من الفرايد المشهورة فيه واما المنهج الثاني اعني منهج الصوفية الكاملين
وهو قريب الماخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان لوجوده تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته
وليس المراد من الاسماء ههنا هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم
ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زايدة على الذات بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات
وكثيرا يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف العنواني و
يراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا
او عرضيا كقولنا الكاتب كذا وكذا ما ذكر في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد جميع صفات
الاشياء انما المراد بها ما يشمل المهيات وتقابل الموجودات فالصفة والذات في هذا الاصطلاح

كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كما يفرق
في تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس
الواحد فقط وهذا كالفرق بين البسيط والمركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متأصل
الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق لمحمولات كثيرة مع قطع النظر عن ساير جهاته وحيثياته من العوارض
اللاحقة والمقارنة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو
نفس الهوية الوجودية ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهي طبايع كلية والوجود
هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من له بصيرة ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضايله الذاتية
اكثر والمحمولات الحاكية عنها اذ له بحسب كل درجة في الكمال اثار مخصوصة هي مبداها الذاتية
فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب
حيثية في ذاته كان حكمه حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات
فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك
العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته تعالى مستجمع جميع الفضايل والخيرات بنفس ذاته
البسيطة وذاته مبدا كل فضل ومنشا كل خير وفضيلة فله بحسب كل فضيلة او مبداية فضيلة
توجد في شيء اخر من مجعولاته محمول عقلي فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة
المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك المحمول
العقلي هي الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية
الذات لكن بالعرض كما انها موجودة بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات
من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها وهي الاعيان الثابتة التي قالوا انها ما شمت
رايحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة
لها او قايمة بها ولا هي عارضة له ولا قايمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة
في الازل باللاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا
بمهيته لانها غير مجعولة بالذات اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود بالحقيقة لان معنى
التابعية ان يكون للمتبوع وجود اخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير
فاذن تلك الاسماء والصفات ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم
تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحققة بالوجود الواجبي وبهذا القدر خرجت
عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمت المعتزلة كما مرت الاشارة اليه
فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة
بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة
بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن

قد ثبت علمه تعالى بالاشيا كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الحكمة علم فعلي سبب
لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى بذاته هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشيا
وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد
الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق في وجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا
بعد ايجادها فتعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وعيان واحد كان يراها في الازل واحدة
وبعد الازل بلا كثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم
لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات
العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا
ولم يبالوا بعدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من
عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف
على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات
ان المراد بكون صفاته تعالى عين ذاته ما هو وان ذاته من حيث وجوده وهويته مما ينفي الصفات
والتعينات والمفهومات حتى مفهوما الذات ومفهوما الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم
لان هذه الاشياء كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها مرتبة الاحدية
وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية
والواحدية فجاءت الكثرة كم شئت اذ في هذه المرتبة تميز الصفة عن الذات وتميز الصفات بعضها
عن بعض فتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فتكثر الصفات وبتكثرها تكثر الاسماء وتكثر
مظاهرها وتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية كما تميز
الصور العقلية الحقائق الافلاطونية التي بازائها ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهنالك
مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع وهيهنا مقام الفرق واذا نزلت الحقائق من هذا
العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق وعلى هذا المنوال الى ان يصل
الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفساد وبقاؤها
عين التجدد والانقضاء واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين
قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقائق المتاصلة كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر
والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل
منها انحاء من الكون ودرجات في مقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف
كان الوجود فيها اقدم واوحد واقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته اظهر
وآكد او نوره حتى يبلغ الى مقام يرتفع عنه التناقض كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع
التصالح بين المتضادات والتعانق بين المتنافيات والاتحاد بين الكثرات فكانت موجودة

بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي عليه وآله السلام لي مع
الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال وقت لم يقل مقام للفرق بين
مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هنالك وانما يلائم دعوى
الوقت **تنبيه تعليمي** ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي
وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي انه لا شك ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة
واحدة وهي قد يكون عرضا كعلم النفس بغيرها وقد يكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها
وقد يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا عنهما
هو واجب الوجود بذاته كما في علمه تعالى بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من
الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات وقد يكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي
عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر
كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجبة الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا
تحقق عندك ان مهية واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود بعضها
اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود الى العرضية والواجبية فقس الى هذا
جميع الحقائق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور
النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر وله ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء
نفسانية كما في عالم الاخرة على ما بينته في مباحث المعاد الجسماني ان شاء الله وله وجود
عقلي كما اثبته افلاطن وقد اوضحنا سبيله وله ايضا وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره
من الحقائق ومن هيهنا ايضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم
كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان
الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك
ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزلها والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان
العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء المشهورون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا
ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحائها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ولا شك ان مجاور الشيء
العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة
عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام لتاييد مرام** قال العارف المحقق محيي الدين
العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله تعالى انه من المحال
ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول
اخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحد الكثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم
ان التركيب اللائق للواجب الوجود لنفسه لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك

التركيب الامكانى فى الممكنات بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص فى هذا
المركب مخصصا لخلاف الامر الذى يستحقه الشىء لنفسه كما تقول فى الشىء الذى يقبل الشكل المعين دون
غيره من الاشكال ان ذلك لابد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتى لواجب الوجود
خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قطعيا على انه تعالى يحكم عليه بحكم على ذاته بامر
نفاته من خاص فى النظر العقلى وما اشتهر بين العلماء انه عقل صرف لاحظ له فى الايمان انه حكم على
بانه علة فياض وتجديد له فى ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه
بالنسب وان ثمة امرا يسمى بالعالمية والقادرية بهما حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار
فحكموا عليه بان له صفات زائدة تسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال
انه حى عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها اعنى الاسماء الالهية
تندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان هذا الشيخ العارف
انكشف لديه بالمكاشفة ان التركيب فى المعانى والمحمولات العقلية لا ينافى لاحدية الوجود ولا
يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الاولى اختلافها بالحمل المتعارف الشايع الصناعى اذ
رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية فى الوحدة
التامة وقوله فان ذلك فى التركيب الامكانى اشارة الى ما حققناه انفا من ان الاشياء الموجودة
بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكانى
اقتضت تركيبا خارجيا او عقليا كما فى الجنس والفصل وقال فى موضع اخر فى معنى قوله واتيناه
الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة فى ذاتها فى حال عدمها ويعلمها الله سبحانه على ما هى عليها
فى نفسها ويراها ويامرها بالتكوين وهو الوجود الخارجى فتكون عن امره فما عند الله اجمال كما
ليس فى اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله فى نفسه وفى علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا
وفى حقنا وفينا ظهر فمن كشف التفصيل فى عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذى اعطاه
الله الحكمة وفصل الخطاب وليس الا للانبياء والرسل والورثة خاصة واما الفلاسفة فان الحكمة عندهم
عارية فانهم لا يعلمون التفصيل فى عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة
الانسان ان الواجب تعالى بحيث يوجد فى مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعلمه الا الكمل
والراسخون فى العلم فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون
قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم
كما فى قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالمحكمة للايات يعنى وجودات الممكنات الوجودية
ايات دالة على ذاته هى عبارة عن وجودها الجمعى وكونه كتابا لاجتماع المعانى فيه وتفصيلها
عبارة عن وجودها الامكانى الافتراقى وانما سمى الكتاب كتابا لضم حروفه وكلماته بعضها الى
بعض ماخوذة من كتيبة الجيش وهى الطايفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم

سمى كتاب الله قرانا وفرقانا باعتبارين فالقران هو الحكمة وهو العقل البسيط والعلم الاجمالى
فى عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلى والعلم النفسانية
المنتقل من صورة الى اخرى واعلم ان ساير الكتب السماوية النازلة على الانبياء عليهم السلام ليست تسمى
قرانا كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحايف الملكوت السماوية
حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليه واله السلام فعلمه فى بعض الاوقات كان
ماخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم

فصل فى مراتب علمه تعالى بالاشياء وهى العناية والقضاء ويقال لهما ام الكتاب والقدر و
يقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلهما
اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول او الانفعال وهو اللوح النفسية والاخر القلم على سبيل الفعل
والحفظ اما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن
تبعه وحذوه لكنها عندهم صور زايدة على ذاته على وجه العرض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه
تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب فهى عبارة عن وجوده
تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الامكان على اتم نظام مؤديا الى وجودها فى
الخارج مطابقا له اتم تادية لا على وجه القصد والروية وهى علم بسيط واجب لذاته قايم بذاته
خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه واما القضاء فهو عندهم
عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فايضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا
زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله تعالى المباينة لذاته وعندنا صور علمية لازمة ذواتها م
لذاته بلا جعل وتاثير وتاثر وليست من اجزاء العالم اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية
فالقضاء الربانى وهى صور علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما القدر فهو
عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى السماوى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها
الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة
ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما القلم واللوح فبيان القول فيهما ان البارى جل كبرياؤه
اول ما ابدع من ذاته وانشاء هو جوهر قدسى فى غاية النور والضياء والمشاهد الاول تعالى جده
ثم انشا بتوسطه جواهر اخرى قدسية مترتبة فى الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها
فى القرب منه ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها فى الوجود وضعف نوريتها
موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهى النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما تحتها من
العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكل اذ الكل العقول او
تلك الجواهر والانوار القاهرة فهى مقدسة عن الزمان متعالية عن التجدد والحدثان بل كلها
مع تفاوت مراتبها فى الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود واحد والحق

انها واحدة كثيرة كما قررناه فى موضعه بالبرهان ولهذا وقع التعبير عنها بالفظ واحد كالقلم فى قوله تعالى
ن والقلم وما يسطرون او فى بصيغة جمع العقلاء مع وحدة اشارة الى وحدة الجمعى وقوله اقرأ و
ربك الاكرم الذى علم بالقلم وكالروح فى قوله تعالى قل الروح من امر ربى وقوله وكلمته القاها الى
مريم وروح منه وكالامر فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة وبالكلمة كما مر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة
كالكلمات فى قوله صلى الله عليه وآله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرء
وكالمفاتح فى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزائن فى قوله وان من شىء
الا عندنا خزائنه فهى تسمى باسامى مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور العلم
ناقشة فى قوابل النفوس والاجرام على وجه التجدد والنقض تسمى بالقلم كما انها باعتبار تاثيرها فى
ما تحتها بامر الكلام الامرى الاعلامى فى المخاطب تسمى بالامر وهى فوارق قاهرة مؤثرة فى ما تحتها باذن
الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها فى التوحيد وكذا للحكم تاثيراتها فقاهريتها
هى تاثيرها ظل لقاهرية الحق تعالى كما ان موجوديتها التى لا تزيد على ذواتها المعدومة لمعانات ومجردة
وينبع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان فى الخارج مع كونها كما علمت مبرأة عن الزمان
والمكان وقد اشار تعالى اليه بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما يفيض منها صور الاشياء
وحقايقها بافاضة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها اصفانها وكمالاتها الثانوية التى بها يجبر نقصانها
فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها
يسمى عالم الجبروت وهى صورة صفة جبارية الله وهى قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات
ومفاتح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة فى قوله واصنع الفلك باعيننا ووحينا فهذه
كلها صفات القلم الالهى وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية والفلكية
سيما الفلك الاقصى اذ كل ما جرى فى العالم او يجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكية فانها
عالمة بلوازم حركاتها كما بيناه فى مباحث الاجسام وسنعيد الى ذكره عند البحث عن المبادى الغايات
فكما ينتقش بالقلم فى اللوح الحسى نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور
معلومة منضبطة بعللها واسبابها على وجه كلى فى الكل الصور محلها النفس الكلية التى قلب العالم
والانسان الكبير عند الصوفية وكونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها
على الدوام فى خزائن الله على وجه بسيط عقلى وباعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هويتها
النفسانية لما علمت من طريقتنا ان الكلمات تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى
فهى متجددة الوجود حادثة غير باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود الكونى ثم ينتقش فى النفوس
المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات متعددة مقارنة لاوقات معينة على
ما يظهر فى المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وتشخصها متبدلة متجددة يتبع بعضها بعضا
ويحصل فى التعينات والتشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فانها منضبطة مستمرة على نهج

واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هى الواح قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلى
وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا
فى كتاب مبين الا ان الاول لوح محفوظ صافية من التغير يسمى بام الكتاب والثانى كتاب المحو و
الاثبات على ما قال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية فى
موادها الهيولانية الظلمانية المشابهة للمعقول وما شركه الاجسام معلوم اى بواسطة صورها العقلية
المعلومة لاجل ارتسامها فى القوى الادراكية فهل هى ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك
ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة
اليه فى مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها
الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى ويسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود كانه سهى ونسى ما
قرأه فى كتب الحكمة ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة
فى المادة مستورة بالاعدام والظلمات وهى متبدلة الذات فى كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض
بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجها فلا بد من ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة
بها ضربا من التعلق الاتحادى **تكميل** فهذه العوالم العالية كتب الهية ومصحف ربانية
كتبها ايدى الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ ارقاما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل
الطهارة والتقدس من الحجب الظلمانية والكثايف الجسمانية كما قال تعالى فى وصف القرآن انه لقرآن
كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين فى صحف
مكرمة مرفوعة مطهرة بايدى سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هى اصول الكتب الالهية
واما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية
وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم
الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى ومن حيث قلبه ونفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ
ومن حيث نفسه الحيوانية اعنى قوة خيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين
عليه السلام فى قوله: وانت الكتاب المبين الذى باياته يظهر المضمر؛ واعلم ان النفس الانسانية
اذا كملت وبلغت غايتها فى الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشاتها الى ان يتصل
بالعالم العلوى صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفى عليين الاية و
اذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوتها الوهمية
كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان
يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع فى نار السعير كما اشير اليه بقوله تعالى
ان كتاب الفجار لفى سجين الاية كان القوى الشاعرة التى لسائر الحيوانات وهى كتب ما لها صحيفة اعمالها
تحرق بنار الطبيعة فى هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان

الفاعله فيها للاحاله والاذابة والهضم عند اهل التحقيق نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها باللطيفة
والتصعيد الى الهوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل
فكذلك نار الاخرة توقد في القلوب القاسيه والنفوس العاصية وتحرقها وتفسدها باشتعالها وحرقتها
المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي
ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الآن متعلقة بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها
معذبة اياها ماحية لما ارتسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المدسوسة فعلى هذا المثال
وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في
جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك ايها [illegible]
وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذة من
القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه
بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته بذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابته
بقلمهم ولوحهم وكتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير
الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات ككونها قصبا او خشبا
او مدادا خارجة عن اصل ماهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتاب مصور الحقائق على اية
صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما
غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا
فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى
ولا تتبع الهوى **تمثيل** ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة
على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب تعالى وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من
لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهاداتها اربع مراتب لكونها
اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ثم تنزل الى
حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال الكلية وفي هذه المرتبة يحصل
للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على
الفعل ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس
ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تحرك الاعضاء
عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض
فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها اللوح النفس الناطقة كما انها
العقل البسيط والثالثة بمثابة الصور في السماء ومحلها القوة الخياليه والرابعة بمثابة الصور الحادثة
في المواد العنصرية ولا شك ان النزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني

بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة راي جزئي يستلزم
عزما واعتبارا لاظهار الفعل فيحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء بواسطة اعصابها
بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش و
ظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس اذ هو من العالم
بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه
المراتب الاربع ثلث منها عليه وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة
فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات
وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بها **ختم فيه زيادة كشف وتوضيح** اعلم انه ورد في
الحديث ان لله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كلما
انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب هيهنا هي المعلولات المترتبة
المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود
فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في رتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضمحلت هويته
فاذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب وقبل ان يبدل ذاته من نشاة
الى نشاة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصار في رتبة الحجاب الاول او قريبا
منه لكان حاله كما وقع للجبل من موسى عليه السلام ولهذا قال جبرئيل حين ساله الرسول صلى الله عليه
واله عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية
هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها
ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع وهي المرادة من الحجب الظلمانية
لانها زمانية وكل ما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة لكن
كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين
تكميلا للوجود لوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وبيانه ان لها نحوين من الوجود
كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء منها ولا لجميعها
بل لجمعيتها ومسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله
تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة وان يجعل وجودها
العلمي وجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة
الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذا لما قيل للبعض بيانه عليه السلام وقد ساله لم خلقت الخلق
يا رب يقول كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية كلها
بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله [illegible]
ان الله كمل بهذا الوجود وبهذا العلم فتجلى الحق سبحانه بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت

الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد
منهم لا يعرف ان ثمة موجوداً غير الحق لغنائه بالحق في الحق عن نفسه اذ لا نفس له سوى الحق وجوده
بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له مستقلاً عن الحق فلا معرفة له الا
للحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح بتجلي
اخر ليس لاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهراً بسيطاً كلياً
ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق
عندنا الثابت بالبرهان فله وجوه كثيرة لا تتكثر في ذاته بتعددها وله افتقار ذاتي وجودي لغيره
كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقاً وقلماً وامراً وروحاً وفي الحديث عقلاً وقد ذكرنا
اكثرها فلله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام
الغيوب بعلم موجب فعلم نفسه من حيث علم موجبه كما علم غيره من حيث علم نفسه وهذا قوله صلى
الله عليه واله من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده
اللوح المحفوظ وهو كتاب النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله في
المرتبة الثانية وفي العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى
فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر
عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح موعظة وتفصيلا
لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل رقاً نشراً تفصيلية وحروفاً
ربانية فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جرياً الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح
محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما يجمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل
التفصيل لانها ربانية وذكر بعض المكاشفين الذين وقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة
ان لهذا القلم ثلثمائة وستين سناً من حيث ما هو قلم وله ثلثمائة وستون وجهاً من حيث
ما هو روح وثلثمائة وستون لساناً من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نهراً من
حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان فتستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بحراً
من بحار العلوم وهي اجمال كلمات الله التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القران ولو ان ما في الارض
من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي
هو لوح لما فوقه ايضاً قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم
باعتبارين فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين اللذين احدهما وهو القلم
بمنزلة ادم عليه السلام والاخر وهو اللوح بمنزلة حوا فتولدت الاولاد البنين والبنات منهما وكان
القلم الاعلى واهب الارواح فيها وهو فيض ذاتي له وارادي سكان صدور الفعل عنها بالا
ارادي لذاتي لا ارادتنا وطرف النفس نسبتان نسبة نورانية وهي ما يلي العقل الكريم ونسبة

ظلمانية

ظلمانية وهي ما يلي الهيولى فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة وبهذه الرابطة
ترسم في الهيولى صوراً طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها خضراء لامتزاجها من النور والظلمة
وهي كتاب الزمردة الخضراء ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني فاستوى عليه
باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستوائين السابقين اللاحقين بذاته
وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله ووجدها كل آن منه نعم
شيئاً غير ما وجدته في آن اخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير
وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك كلها اقتداءً به ولكل
منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تتشبه بمعشوق خاص تقرباً اليه طاعة لله تعالى هو
الذي ادارها وبسم الله مجريها ومرسيها واليه منتهاها وهذا الفلك الكلي للطافته كانه حد
مشترك بين عالم الصور الادراكية وهو عالم النفوس وعالم الاخرة وبين عالم الاجسام المادية
وهو عالم الطبيعة والدنيا فهو ارض الاخرة وسماء الدنيا وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من
حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي
صلى الله عليه واله ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان
الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال
وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كل ما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل
اليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكذلك من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج
ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك
العالم واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذه المنتهى احدية غير منقسمة فتنقسم بعد هذا
المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والاخرة ولهذا يقال للكرسي
موضع القدمين المدليين احدهما الى عالم الجنان وهي المشار اليه بقوله تعالى قدم صدق عند ربهم
والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله صلى الله عليه واله حتى تضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني
يا رب فاحدى القدمين تعطي ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى تعطي
ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال السعداء و
اما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيباً معتبراً
العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات بعضها في اللطافة و
النورية فكل ما هو اعلى فهو الطف وانور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي الى
الجانبين الحاويين الافلاك في الجانب الاخر الى اسفل السافلين وفي الكل منازل لطوائف اهل الله
اخر مراتب علمه ويوجد مظاهر صفاته وايات جماله وجلاله ويوصلها الى

العالم على الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان
مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة
يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة
وبين ان يجعلوها معلولات للذات فالذات الواجبة هي علتها وهذا شي ان احترزوا عن التصريح بلفظه
فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بنفي العلة والمعلول على القول بالحدوث
واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل انه تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية
يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم ازليا اسندوه الى فاعل ازلي
تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية
حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس
بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطباع الجسمانية انتهى كلامه

فصل في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين
الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفي ساير الحيوانات مضطرة في فاعليتها وحركاتها
لان فاعليتها وحركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا
بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس هنا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق
بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالداعي والفعل الاختياري لا يتحقق
ولا يتضح بالحقيقة الا في واجب الوجود تعالى وغيره من المختارين لا يكون الا مضطرين في صورة
المختارين فان نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواعي ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم
حركات الافلاك والكواكب تسخيرية لانها ليست بطبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على الفور
من غير ارادة وشعور وداعي وما يلزم منها كذلك ليس يلزم بتقصدا نعم في حالة واحدة والحركة
الفلكية يجري من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تترك بعينه وهذا بيان
واضح سياتيك في مقامه وكذا نفوس الحيوانات الارضية انما تفعل ما تفعل وتحرك فيما تحرك لا
لمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره مجبور
في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له فلا فعل بالاختيار الا
من الحق تعالى قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار
بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى
واجب الوجود بالذات انه تعين الواجبية فان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس
فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار او انه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم

يزل ولا يزال ولا نعني به ما يتعارفه الناس منهما فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى
مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار
منا مختارا في حكم مضطر والاول تعالى في اختياره لم يكن عن داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا
بالقوة ثم صار مختارا بالفعل بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجب على ما فعله وانما
فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا حتى اول احدهما ثم
صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر وانه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني
به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة ما فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شي
ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين
متضادين معا عن انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بري من القوة
واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دايما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا
متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا قادرون على ان نشا
على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية ايضا فينا بالقوة وكانت القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس
وتارة في الاعضا والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضا على التحريك فلو وصف الاول تعالى
بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان بقي هناك شي لم يخرج من القوة
الى الفعل فلم يكن تاما بالجملة فان القوة والامكان يكون في الماديات والاول متعال على الاطلاق
فكيف يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول في الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب خيرا
مظنونا بل خيرا حقيقيا فلا تنازع هذا المطلب فيها طلبا اخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون
من وجه التنازع من قبلها فكالاول تعالى نعم يجب انه بحيث يصدر عنه الافعال وتجد هذه العقول
ان يتوهم ان يكون افعالها مثل فعله الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة
على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى
ما ذكرناه في كيفية وجود الطبايع الكونية وعن حضورها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة
جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر
وترك الجحود والعصبية يعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة
الحصول ولا منافاة بين ان يكون الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في عالم ما لا يكون
نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما
بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال
الخارجية بل من الصفات الالهية والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم
العالم لسوى الله وسيجي لهذا المطلب بسط وتوضيح **تحصيل وتكميل** ان الحق الحري
بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى دولة الحكمة

وانخرط في حزب الملكوت والاولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب
ليس على سبيل ما كان لاجا عليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقايق باغشية التقليد للاباء و
المشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانهما عين
ذاته الاحدية وقد مران واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة
قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لاقرب المجعولات اليه واشرف الكواين منه
لان القصد الى الشي يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشي المقصود فثبت ان ارادة الله سبحانه
ليست عبارة عن القصد بل الحق ان معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير
الموجود في الكل من ذاته انه كيف يكون وذلك النظام يكون لامحالة كاينا مستفيضا وهو غير
مناف لذات المبدا الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مرارا ان البسيط الحق كل
الاشياء كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي
وهو عين العلم والارادة فعلم المبدا بفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك
ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي تنافي تفسير القدرة بالصحة
للفعل والترك لا كما توهم بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت
بان الفرق بين المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري هو ما اشرنا اليه
فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه لم يكن صالحة لرجحان احد
ذينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة
حتما انما تحقق عند الله وهنالك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا
يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ولا ضرورة فيه الا ضرورة بالغير وما دام الذات او
الوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما
يمكنه ان يفعل وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة
متى كانت متساوية لم يكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين
الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى حينئذ فرق
بين ساير الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بصدور
الفعل الغير المنافي عنه وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية و
ان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملايما بل منافرا مثل الملجا على الفعل فان الفعل لا
يكون مرادا للموجب لما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا او قادرا امكان ان
لا يفعل ان الله تعالى اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع
لكان علمه جهلا وانه محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال فوقوعه
واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع ان الله تعالى مريد له وقادر عليه فظهر وتبين

ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليا ومرادا ومظهر وضح الظهور
ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او الترك وان القادر هو الذي ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل وان وجب المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا
ذاتيا او غيريا ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما او صح
وقوعها احيانا فقد غلط ولم يعلم بان الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه وفي
تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية
ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء
ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك المفروض محالا وتلك الحملية كاذبا كما في قولك لو لم يكن
الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فاذن كما ليس يضر
صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول
انا لا نعتبر في كون الفاعل قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية
ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل لكنه لا يكذب انه من
شانه ان لا يفعل وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات
التي بها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يتخلف ولا يترتب عليه الفعل فاذن
الفاعل عندما تستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من
شانه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهم
بل كما مر من مدخلية العلم والمشية في الفاعلية والتاثير وعدم مدخليتهما فهيهنا نصاب التحصيل
والتحقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته

فصل في دفع ما ذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته
تعالى بصحة الفعل والترك من تفصى عن لزوم جهة امكانية هي صحة الطرفين وامكان الجانبين
بان هذه الصحة يرجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول
فان ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما
من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان
الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان الوقوعي والقوة الاستعدادية
المستدعية للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين
من اصحاب ابي الحسن الاشعري فمبني ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة
الله هو انكارهم العلية والمعلولية وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب في شي من مراتب الفاعلية
والايجاد بل بمجرد الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل عن المختار وان نفس
الارادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك الى مرجح غير الارادة ولان

شان الارادة التعلق باى واحد من الطرفين وان يترجح ارادة على ارادة من دون مرجح
زايد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم
بشئ من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانى الضرورية
المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقد مر فيما سبق ان امكان المهيات الجوازية
هو العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفاؤه هو العلة التامة لانتفاء كل الوجوب
والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لاضرورة شئ من الطرفين فلم يتبين وجه
الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول
هو الايجاب لا غير وان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما دام الشئ على حالة امكانه يستحيل فرض
وقوعه او لا وقوعه وانما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما
الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير
مجدية فى قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته
المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال لم للسايل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول
على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والعلة التامة المقتضية
واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء والاستمرار فى الجانبين مستمر للورود بين الطرفين
فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سلسلة الاولوية فاولوية الاولوية وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لا يترجح
باجتماعها على تقدير انها لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهى كالاولوية
الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد
الوجوب وقد فرضنا انه لم يبلغ هذا ولست تنس مما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات
وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات
والوجودات وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التى ينتهى اليها جميع الاولويات
لان ما فرض ولاهمنا لا يصلح للمبادى بل لا اصل الوقوع فكيف لكونه منبوعا ومبدا لغيرها من
الاولويات فبزع نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا مناط الحاجة
والافتقار للشئ الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الحق دون غيره
مما يحصل الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** فى بيان ما اخذ اخى
فى ابطال راى من زعم ان شان الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى
الممكن وباى ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل
كنسبة الوجود الى المحل الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل بها يجب احدهما
ويمتنع الاخر فكيف تستوى نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان
يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى

العلوم التفصيلية وكذا الحكم التخصص وامثاله فكما لا شبهة لاحد فى ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان
يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالاخر لان تخصص العلم بزيد وهذيته وهويته
متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بعين لانقلب تخصصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة
فانها انما يتعين بتعين المراد ويتخصص بتخصصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فلا
كل فعل كالعلم بانها تعينت وتخصصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك
الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان
هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظايره التى كلها يرجع الى الوجود يتعين
ويتخصص حسب تعين المراد وتخصصه لا ينافى قولنا بصحة كون ارادته تعالى التى هى عين ذاته
الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما ان علمه البسيط علم بجميع الاشياء
الكلية والجزئية التى وقعت او سيقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التى يقع
تعلقها بجزئى من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من
الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التى بكل من ادراكها عقول الاكثر من الحكماء فضلا
عن غيرهم والكلام هيهنا مع هؤلاء الزاعمين ان الارادة الواحدة بالعدد يصح ان يتعلق بشئ
ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على
عمومه فى باب الاول تعالى وغيره من اولى الارادات الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم
بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيات من حيث بل الارادة هى المراد
بالذات كما العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا العرض وتحقيق هذا
سر عظيم لاهله **فصل** فى حكاية مذهب المتكلمين فى المرجح والداعى
للارادة فى خلق العالم قال بعض محققى شراح الاشارات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث
العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة
لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجراهم وهؤلاء
انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم مع
غيره لك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابى القاسم البلخى المعروف
بالكعبى ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من التعليل بل ذهبوا الى ان
وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار
احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى اناءين
متساويين بالنسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبهاربين من السبع اذا عرض له طريقان متساويان

وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلامه
انت بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة متمكن لابطال هذه الادلة الجنيبة المودية الى التعطيل
فى حضرة التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون وحقه علوا كبيرا اما القول
بالمخصص والداعى لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته
كما قالته قدماء المعتزلة او غير مباين له كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل
لا على البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضى الافتقار الى المرجح الايجابى
واما القول بالمخصص الايجابى المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا
اخر كذاتية الوقت عند الكعبى فهو ايضا مبرهن الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الكامل
فيما نيل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فلا يصلح ان تكون مخصصا
لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة
للعالم او ايصال هذه المنفعة اليه اصلح لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك
التحصيل او الايصال او لم يكن فان لم يكن شئ من الطرفين اولى له من الاخر ولا ارجح عنده فكيف
يريد احدهما ويترك الاخر مع تساوى نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من
لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك
الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون له داع وغرض غير
ذاته بذاته التى هى اخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم التخصيص ونفى التعليل فى
فعله تعالى تمسكا بقوله لا يسئل عما يفعل ففى ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين مثل
الفاضلين واعلم ان هنالك فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل
فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا فى الصدور وموجودا على
الخصوص دون غيره فى هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل فى حضرته جل اسمه اذ الذاتى
للشئ لا يكون معللا بشئ ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين ان فاعلية الواجب
سبحانه بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعى له فى ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام
الاتم الذى هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل للعالم فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد
تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله تعالى بمعنى المجعولات او بمعنى صدورها وانها لم
يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك اى مع
كونه جل اسمه تام الفاعلية فى ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح مترقب ولا يلزم
قدم العالم وتسرمد ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورية كانت
او مادية نفسية كانت او جسمية كما سبق ذكره فى السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله
لانه مسالة دقيقة ومنهج انيق لا يثبتنا احد من حكماء الاسلام والمتكلمين ولا احصل ايهم الصوفية

الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام الصادعين سلام
الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** فى دفع
بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان
لا صدور العالم ممتنعا بالذات فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافى امكان وجوده
بالذات فيقال لك حسبما حققناه فى مسئلة الوجود من ان كلا من الانيات البسيطة وجودات
المجعولة التابعة للوجود التام الالهى والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود
لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام
الجعل والافاضة لا فى نفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهى وقد ثبت الفرق
فى علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التى لا تدوم الا مادامت الذات
موجودة واما ما ذكره بعض الاماجد دام مجده وبقاؤه فى دفع هذا الاعضال من ان صدور شئ
عن الغير وحصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده فى نفسه لان الاول مضاف معقول
بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثانى فاذن امكان وجود
العالم فى نفسه لا ينافى وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير
من الافاضل البارعين ان وجود المعلول فى نفسه هو بعينه وجوده لجاعله التام وهو بعينه
صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة
له بالاعتبار الاخر فلا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق
بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات
اعنى الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالماهية كما مر تحقيقه واما الاشكال بان الذى يكون ذاته
معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف
فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير
القدرة الالهية بصحة الصدور واراد ان يذب عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية فى الذات الاحدية
الوجوبية فقال اذا كان صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه وارادته وعلمه و
ارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الحيثية الى ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات
ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات فمرتبة
ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته فى الوجوب الذاتى فكيف تصحح صحة الصدور واللاصدور
المعتبرة فى حد القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت اولا اليس من المعلوم عندك ان صحة
الصدور واللاصدور المعتبرة فى حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون
بحسب الجهة الامكانية فى ذات القادر كما فى قدرة الانسان مثلا على [illegible] وذلك من نقص
جوهر الذات وكونه فى حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتى

في المعدوم كما في قدرة القدير الحق على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات النقص وسمات الامكان
من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله التام
بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا اقصى غاية القدرة وتمامها
انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب
كون العلة قادرا فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه
في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في فاعليتها ثم
اقول غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور واللاصدور في دفع ذلك
الاعضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة
القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول
في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود
الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب تمحل الوهم او بحسب
كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كان اضعاف الثاني او كان هو وما زاد عليه
وهذا ضرب من التحليل لا ينافي البساطة فهذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا
يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلالة الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا
امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان تكثر العلم والقدرة
انما حصل في الموجودات الممكنة فقاست العقول مبدأها الاول عليها ووصفته بالعلم والقدرة
والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله
سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود
الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات
العقلية المذكورة ثم قال في موضع اخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة
الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته و
ارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدوره ومراده والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين واما في حق الله فان اثبتت له قدرة وارادة متباينتان لزم ما يلزم ههنا من
غير امكان نقص لكن صدور ما صدر عنه تعالى عنه ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود
الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني
بالجبر فعلم بما ذكره ان قدرته تعم علمه وارادته فلان يجب بها يجب صدور النظام الاتم لا
بما يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم الماهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها

فاذن قد تلخص وتمحص بما مر ذكره انه اذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم
والارادة امرا واحدا او متعددا وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره
كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في
العرف العامي ولا الخاصي انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل
عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير
الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس
فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واعتنائها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة
لا ينافي الارادة بل يؤكدها لان اقوى الاسباب ما يجب به المسبب فاقوى الارادات ما يجب به المراد فذاته
تعم بذاته فياض الخير وضابط النظام الاتم على الاطلاق ولما كان ذاته البسيطة علما بكيفية النظام
الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس
لانها موجودة بوجود الهي واجبي ومصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية
فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه كاتباع
الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل على حسب ما حققه صاحب الشفاء
من انه عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية يستوجب
ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير
مناف لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو
نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة له ونظامها الصادر عنه مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها
ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن قد اتضح
وانفتح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فان ارادته
بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني
وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل ولا غرض للقوى العالية
فيما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لاجل البدن بل لغرض
اخر فوق البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول او التقرب الى المبدأ الفعال وكذا
الغاذية لا تورد الغذاء وتهضمها وتلصقها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح الغذاء او نفع المغتذي
بل لاجل المحافظة على كمالها والاقتداء بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد
او الفحم او ما يجري مجراه بل لالتذاذها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل اني وكل قوة
فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة
القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه شوب نقص وقصور وغيره
من القوى الفعالة لا تخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه بحسب الفطرة

الاول كالعقول القادسة او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

فصل

فى تحقيق الارادة والكراهة قد اشرنا فى مواضع من كتابنا انه قد يكون لهوية واحدة انحاء من
الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة فى المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد
متخصصة بتخصص واحد كالمعانى الذاتية للهوية الانسانية من اجناسها البعيدة والقريبة وفصولها
المترتبة التى قد تحصلت فى تخصص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص
واحد وتذوتت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعانى مجتمعة فى فصله
البسيطة التى هى ذاته وهى مبدا الجميع وصورة الكل وهى بعينها الفصل الاخير لهوية المحصلة لتلك
المعانى تقويما وتجوهرا المفيد لما بازائها من القوى والالات وجودا وفصلية ولموادها تكميلا
وتماما ولاثارها غنيا وتحصلا وايضا فقد يكون امور مختلفة المعانى والمفهومات موجودة بوجودات
متباينة حاصلة فى مواد متفرقة بل متضادة فى عالم من العوالم ونشاة من النشات ثم تلك الامور
باعيان معانيها ومفهوماتها قد يحصل فى عالم اخر ونشاة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط
على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة فى تحصلها كما اشرنا اليه
فى اثبات الوجود الذهنى وفى مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان البارى
جل ثناؤه موجودا اثباتا محضا وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده
مباين لوجود جميع الموجودات لان وجوده واجب بذاته لذاته ووجود غيره واجب به لا بذاته
وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة
ذاتها بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شئ من الاشياء لا فى ذاته ولا فى صفاته اى لا فى وجوده
ولا فى كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان
الوجود مشترك معنوى بينها وبينه وكذا العلم والقدرة والارادة وغيرها من عوارض الموجود
بما هو موجود وكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما مر تحقيقه فى اوايل هذا الكتاب وهو
فى الواجب واجب بالذات وفى الممكن ممكن وفى الجوهر جوهر وفى العرض عرض فكذلك قياس
سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق فان العلم حقيقة واحدة وهى فى الواجب واجب وفى
غيره ممكن على وزان حقيقة الوجود لان مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه
الا ان عقول الجماهير من الاذكيا فضلا عن غيرهم عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة
والارادة فى جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله والنور
الذى انزل الينا من رحمته نهتدى الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة فى جميع ما نشاهد فيه
الوجود على حسبه ووزانه وقدره فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول الارادة و
الكراهة فى الحيوان وقد يعبر عنها عن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهى من الامور
الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم بحيث يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس

حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره ولكن يعسر العلم بمهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم
بانية العلم حاصل لكل ذى نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ويعسر العلم بمهيته
الكلية لانه كالوجود لا مهية له بل هو عين الوجود هوية وغيرها عنوانا ومفهوما والوجود كما مر
لا مهية له ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاشتراك ادراك
جزئيات كل منها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتبه احد الادراكين
بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه
عن غيرها لم يمكن ان يؤخذ عنها ما لها فى حد ذاتها وتفتش مفهومها من ذاتياتها فالوجدان كان
لها حد او لوازمها الملتبسة بها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين فى معنى
الارادة والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهى مغايرة للعلم
والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفى
الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور
وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول وقد علمت ما فيه وكذا ما فى قولهم العلم
بالوقوع تبع للوقوع لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو ممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع
كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا الارادة باعتقاد النفع و
الكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل والترك بالسوية فاذا حصل فى القلب
اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل موثرا مختارا واورد عليه
ان كثيرا ما يعتقد النفع فى كثير من الافعال ولا نفعلها ولا نريدها ولا يعتقد النفع فى كثير
منها بل يعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو
الشوق المفرط فان النفس الى تحصيل شئ ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا
الميل والشوق بدون الارادة كما فى المحرمات وقيل هى شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه
قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما فى الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة الاصابع
وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما فى تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق لكنه
ولا يوجد الفعل لعدم الارادة كما فى المحرمات والمشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل
انها مغايرة للشوق فان الارادة هى الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى و
لهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصى لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختيارى انه لو كان المقصود
بالارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانا لا نلتزم التسلسل
لو اريد ان الارادة فعل اختيارى دائما وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار و
سياتى تحقيق هذا المقام قال بعض اهل التحصيل ان الارادة ربما يحصل للحيوان بمقدمة بارادة سابقة
منه كالمتردد فى طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجه يقصد الى غرض وقوع واحد واحد منها

بفكره الذي هو باختيار ليكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة
له اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرة
وارادته لكنها لا يتسلسل بل يقف عند اسباب لا يحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه
كما ان الارادة قد يكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار وجوه النفع
والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القايل
تحصيل الفرق بين الارادة والشوق ولم يحصل بما ذكره وقال بعض الاذكيا في بيان الفرق بينهما
لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول
المط اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما
ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس الى التحرك الى جهتين مختلفتين احدهما
للقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين حتى قيل ان ارادة احد الضدين
عين كراهة الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت
الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة
ان له شوقا اليه وان اثبتنا له شوقا فانما يكون بالتامل والفكر فهما متغايران انتهى ما ذكره
اقول لعلك لو اخذت النظائر بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هولاء
الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل والخبط ومنشاها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي
ارادة بمعنى واحد متواطي كما فهموا الوجود ايضا هكذا وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء
تابعة لوجودها وكما حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة و
التركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوايب الاعدام والجهالات والامتزاج
بها وكون بعضها خيرا محضا ولا يتصور فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكاينة فخيريتها
وهي ما بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها مستلزمة للشرور
الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنكرة في الاعيان الخارجة
عن الفعليات والفضلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى
للفعليات الى ان يهوى الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشر
حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل والتعين
تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام بمعنى واحد في الجميع فكذا احكام الارادة والمحبة فانهما
رفيقا الوجود والوجود في كل شيء محبوب لذيذ والزيادة عليه ايضا لذيذة ومطلوب فالكامل
من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض وهي
محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لكنها

على مترتب من الوجود ومريد لما يكمل ذاته بالذات واما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض
فثبت ان هذا المسمى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء
لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب
العلم والادراك ولكن لا تسمى بالعلم الا صورة مجردة عن ممازجة الاعدام والظلمات المستفيدة للجهالات
والغفلات اذا تقرر هذا فنقول الارادة والمحبة بمعنى واحد كالعلم وهي في الواجب تعالى عين
ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي عين نعم ربما يكون له صفة زايدة عليه ويكون غير القدرة و
غير الداعي كما في الانسان فانها كثيرا ما ينفك عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة
وغيرهما وتركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة
مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلثة اعني القدرة والارادة والداعي متحدة
في الانسان بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات
الاحدية وفي الانسان صفات زايدة عليه وانما خصصنا تعدد هذه الثلثة بالقياس الى
بعض افعاله لانها قد يكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير
الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير
المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام
الشريف الذي روعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على صورة
الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وتحريك خارجية بالقصد الا ويشاء مبداه من ذاته ويقع
له المرور على ساير مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها واله تحريكاتها
وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت في الانسان
الكبير وهذا الملكوت كنظيره فان بعضها علوي كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها سفلي
كالخيال والحس المشترك وقوتي الشهوة والغضب وما يتلوها من القوى المحركة المباشرة للعضلات
المميلة للاعضا وكذا هذا الملك كنظيره فان بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية على
طبقاتها في الشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفا واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك
كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا
المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل وحركة منه فلا بد له من علم
وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بغايته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق
اليه ثم لا بد له من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة
والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك

الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين العقيلة والحكم كعالم القضاء الالهي واذا وجدت
في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق
عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هولاء المحجوبين عن درك الحقايق من الصحة والصواب
بوجه والفساد والخطا بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا
يشعر وبوجدان دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي غير
العلم والقدرة صح ما ذكر من جهة دون اخرى وفي موضوع دون اخر ومن قال انها شوق
متاكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع
صح ايضا في مرتبة دون اخرى وانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي
اتحادها في حق الله وكون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها
في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة ههنا امكان وفي الباري وجوب بالذات لانها عين
العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق
ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق

فصل في دفع ما اورد على

اتحاد هذه الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الحادث
فمن الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا يصح ان يكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل
شيء اذ لا يريد شرا ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته
فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته تعالى فارادته صفة زايدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استقوتها
واحتج بها بعض مشايخنا الامامية رضي الله عنهم على اثبات ان الارادة زايدة على ذاته تعالى والجواب
ان فيضه تعالى وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا في نظام الوجود فليس في عالم الامكان شيء منافي
لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير وحق
فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي
بها له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية ونقص الا ما يجب امكاناتها الاعتبارية
المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها
وضرب منها خيرات يلزمها شرية ونقيصة لكن الخير فيها غالب مستول والشر مغلوب مقهور
وهذا القسم ايضا مراد لا محة وواجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في تركه
شرا كثيرا والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر
المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها ولم يا ذن لها في
قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة
للخيرات الكثيرة ايضا انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة الثانية
داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك فقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وما يجري

مجراه من الايات معناها ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضي بها له تعالى في انفسها وبما هي شرور
ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او نقول ليس من قبيل الخيرات ومن ارجع الارادة الى
الى العلم وزان السمع والبصر بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات
ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان القدرة المتعلقة بالاصوات و
الحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فانه تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل
خير ممكن كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع
من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها
ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص
من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص
هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت ان الارادة مغايرة لتلك الصفتين والجواب اما بالنقض و
اما بالحل اما الاول فلانا نعيد الكلام الى التخصيص بنفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع وبالوقوع
في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد
منها وان كانت حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون اخرى ويجري الكلام في
مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة و
العلم يتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة
بحسب الحقايق وبحسب الاعداد والاوقات من فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح
صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك
الصدور في موضعه ومتصدي لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد وحراسة
القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شان الارادة تخصيص
كل حادث بالوقت الذي حدث فيه وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت اخر فيستغني عن مرجح
اخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت
ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية
هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة ولجاز ان يكون
هذا الوقت موثرا في تخصيص الحادث لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابه اجزائها في
اجزائها لم يترجح بعضها بالصلاحية المخصص للايجاد على بعض الا لتضمنه حكمة ومصلحة مختصة
الفعل الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عايد في كون بعض اجزاء
الزمان متضمنا لحكمة الايجاد دون غيره مع تشابهها في الحقيقة وايضا حكمة الله لا يتبع تخصيص
جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصصه بامر وكذا تخصص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها تابع
حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه والاستعداد في كون العلم بنفسه سببا للصدور والا ...

وجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعدّ من هذا القبيل
تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة من ملتز
قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله صلى الله عليه
وآله العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري موثرا في وجود
المعلوم فالاولى والاحرى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشئ العالم من العدم الصرف قال بعض
المتاخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا بعينه مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا و
لتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في نفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل
سببا لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة
بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت عنها طرفة عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه فكذلك النفس
العلم البسيط الازلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود
الممكنات مفصلة في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها عنه في الخارج عين حضورها
عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى بالرابطة العلمية التي لها معه بحيث متحققة
لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من طريقتنا من
كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها
الروابط العلمية اليه والعلم فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها موجودات وموجودات
صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات ومرادات حاصلة من الوجود الحقيقي
والعلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب ونظام بديع صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد
والكثيرات من الوحدة على ترتيب ونظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد
الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشا منها ويحصل من تكررها فتامل فيه وتدبر ومنها ان الباري
لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث و
اهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان
قصد ايجاد الموجود ممتنع واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد
في الازل والاعاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته تعالى فاما انه اراد خلقه ازلا او
فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل
والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده في وقت
معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه
في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد
ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يقتضي
تقدم ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصيصه الى امر اخر غير الارادة القديمة لان التخصيص الحدوثي

فيه عين ذاته وهويته والذاتي للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلا بسيطا وكذا الحكم هكذا
الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع
الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو بمعنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق ومنها انه تعالى
لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين
وجد فيه لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك
وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم زوال القديم وعلى
الثاني يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه بان ارادة قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب
ما لا يكون للارادة مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان الموجب المقابل للمختار ما يجب عليه
الفعل لا ما يجب عنه الفعل ولهذا قيل الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان
بقاء ارادة وجود العالم ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة
اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى موجب لحافظ
فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل ان يفتقر الى موجد جديد بل الى محدث
في كل ان على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد
برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم العليم جل ذكره ومنها ان لقائل ان
يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة
بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فيلزم تخلف
المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان يتعلق بوجوده حين وجد و
هو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم و
هو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم
التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يتحول من صفة الى صفة
وما هذا شأنه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقول الظالمون الجاحدون
من الذين زعموه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشات
من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم كونها عرضا او اجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات
متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس
الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض
من بدو وجوداتها الى غاياتها ومن مقدمها الى ساقتها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة
المعينة مما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع في الكون بعثه هذا العلم القديم الذي عين ذاته
المريد الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة
من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حد حريم الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة يعني

واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب لم يزل ولا يزال ابداً من غير تغير وتعاقب لا في ذاته العلم والارادة
لا في تعلقهما كما توهمه المتكلمون لانهما عين ذاته وسيد الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات
والتعلقات ايضاً ثابتة ومنها ان ارادته تعالى مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت
ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على
ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة
العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كنسبة الزوجية
الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجباً لا مختاراً اذ لا معنى للموجب ما يجب الفعل و الايجاد
نظراً الى ذاته ويكون القول بكونه مريداً مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى
به ويدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته تعالى عين الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة
مبدأ صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلاً بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب
عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر
فيها روابط ومناسبات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته واسمائه نسب
واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في مرتبة علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه و المفصل
بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلاً لا بوجه من الوجوه
لا عقلاً ولا ذهناً بحسب التحليل العقلي ولا عيناً وخارجاً بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب
العقلي من الجنس والفصل او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما
يجري مجراهما واما بالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي
كثيراً جداً بحيث لا يثلم بتلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب حتى الآن اوضحنا
سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول اذا اخذت ذاته تعالى باعتبار انضمام
هذه الروابط والخصوصيات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم وجب لها الايجاد وكان مريداً الواحد واحد من حقائق الممكنات ولوازم
واحد من اعدادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته
من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات
فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه
ذلك صدور الفعل عنه تعالى فلم يلزم كونه موجباً الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته
يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن
معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن شبهة
الخطأ والنقص سلام الله عليهم وعلى ابائهم حسبما ننقله عنهم اساطين الرواية والحديث
منهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد

وعيون الرضا رضي الله عنه ما قد دلّ على حدوث الارادة والمشية وانهما من صفات الفعل لا من
صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا
سيد اعاظم المجتهدين دام ظله العالي بان الارادة قد يطلق ويراد به الامر المصدري اعني
الاحداث والايجاد وقد يراد به الحاصل بمعنى الفعل الحادث المتجدد وكما ان لعلمه تعالى بالاشيا
مراتب واخيرة مراتب وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي
بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه معلومة له تعالى بوجه وحيثية معلومات له باعتبار فمعلوميتها له بعين
عين ذواتها لا عالميته تعالى اياها عين ذواتها وانما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية
عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث فكذلك الارادة
سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المقترنة بالفعل وانما هي عين الارادة
بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به فعلية الارادة والرضا ومبدأ التخصيص
هو عين ذاته الحقة وهذا اقوى في الاختيار حتى ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن
امر زايد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده واقول وههنا
سر عظيم من اسرار الالهية نشير اليه اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود
هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميتها
ومراديتها فقط وهذا انما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكرها

فصل

في اعتضاد ما ذكرناه من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق
الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او همّنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا
وصدقنا بغاية العايدة الينا تصديقاً ظنياً او جهلياً او علمياً بان فيه منفعة ما او خيراً ما
من الخيرات الحقيقية او الظنية عيناً كان او حسياً او ثناء او محمدة عايدة الى جوهر ذاتنا
او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا
قوي الشوق النفساني واشتد اهتزت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع و
هذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة
والغضب وهي العقل العملي وفي حين اشتداد حال تلك القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل و
بالجملة فينبعث منهما جميعاً القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطاً او قبضاً وبحركته
يحركنا الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما
القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته
تعالى لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق حاشاه من ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد
الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مراراً بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج
ويترشح منه حصول الخيرات والابتهاجات على سبيل الفضل والابداع والافاضة لا على شاكلة

الانفعال والانصاف والاستحصال والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين
في معانيها مثل قوله والله الغنى وانتم الفقراء فهو الغنى من كل جهة عن ما سواه وما سواه
مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجود
قصد زايد او غرض او شوق وطلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنياً من كل جهة عن ما سواه
ومثل قوله واليه المصير وقوله واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه
ذلك من الايات الكثيرة جداً فهذه الايات تدل على انه تعالى غاية كل شئ فليس في فعله تعالى غاية
وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان لها ارادة زايدة او داع ومرجح من خارج لم يكن فعله
لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظايرها ان ارادته
تعالى للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته تعالى واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا و
سادتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى
قال قلت لابي الحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق
الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا
يروّي ولا يهمّ ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا
غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما
انه لا كيف له ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث
الشوق من القوة الشوقية ثم تاكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك
مبادي الافعال الارادية النفسانية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر
عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك
وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل
التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط شئ
بينه وبين فعله من الصفات والاحوال العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق
والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم انما له يترتب بعضه على بعض
لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
الذي سأل ابا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال عليه
السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه
فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا
مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من
غير شئ يتداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين
المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد وفيه

ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدي الذات و
احدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو
في مقابلة نعت الله بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود والمهية كالعدم في
انها لا تحصّل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصّلها وعيّنها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة
بالفضاء الذي لا تعيّن له الا بالمحدد واجناس الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها
مستصحب للاعدام والنقايص فلها تفاوت بحسب تلك الاعدام والنقايص وكلما ترك الوجود
وبعد عن منبع الخير والجود تضاعفت فيه العدم والنقصان فكان صار اكثر جوفاً واقل تمكناً و
ارق قواما ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشئ بالقوة وصورة هي ما به
الشئ بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصّل المادة وتعيّنها لانها مبهمة الذات
عدمية الهوية فكل شئ طبيعي مادي كانه اجوف فاذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشئ
بحيث يلحقه الامور الخارجة ويدخل عليه اللواحق العارضة هو لاشتماله على ما بالقوة وكان
وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به الذي من العدم الى الوجود ومن
القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال و
طلبا للتمام الذي يناسبه تقربا اليه تعالى اما بعشق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما
للنفوس العالية من المشتاقين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس السافلة او بحركة طبيعية
او كمية او كيفية او اينية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخرج ما سوى الحق تعالى
من قصور او نقص يحوج له الى متمم ومكمل له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن
الذي لا جوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد الاحد
الصمد واعلم ان الاحاديث والمنقول من ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين في
هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا الثلاثة ولو تصدى ذكرها جميعا ال الى الاطناب وليتيسر الرجوع الى كتب الحديث
لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول عن غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو
علي في تعليقاته على الشفا في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي
مقتضى ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته فكونها مرادة
له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات لانها هي بل
لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك
لاجل ذلك الشئ ونحن انما نريد الشئ لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشئ المراد ولو كانت الشهوة
واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك
الاشياء لذاتها لانها صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا شاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب
الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان نعلم ان شيئا هو بنا فوقه

٢٥٥

فيشتاق ثم تحصيله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشئ في نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجوداً فاضلاً وكون ذلك الشئ خيراً من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشئ موجوداً بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلو ارتسمت ذاته صور المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لا بمناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شئ على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن انا نريد شيئا ونشتاقه اذا نحتاج اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فاذن يقال لم طلب هذا ايقال لانه اشتهاه وجب ان لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشئ غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو انا عرفنا الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت يبنيه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحداً ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع وصواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية مما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقوليته للاشياء له على الوجه الذي اومانا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب الا

المقصود

هو

ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها فانا لو تهيأنا ان نوجد امرا لكنا نتعقل اولا النظام الفاضل ثم ترتيب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل بمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شئ واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرناه من موافقته معلوله لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى الاسفل اعني لو خلق الخلق لطلب الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق لطلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر كان البارى الاول اذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا تبعها الشوق واذا اشتقنا تبعت لتحصيل الشئ حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشية من غير ان يعتبر معها شئ اخر والقدرة فيه نفس علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشئ والقدرة فينا عن المبدا المحرك وهو القدرة المحركة لا القوة العالمة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد النقيضين لانه اراد ولانه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه نفس الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان في امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض لانه غيره ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته هو لا لغرض هو رضاه لانها يصدر عنه ثم يرضى لصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ لم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تمام ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء يقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشئ باسبابه ان كان له سبب واما ما لا سبب له فانه يتصور بخاصيته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شئ اذ هو

اولى التصلوة ويعرف بنداته لذلا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون فعله
الشئ جميع ما يحتاج اليه ضرورية فى وجوده وفى حفظ وجوده بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان
فى مادة بحسبه الاستعداد الذى فيها وان لم يكن فى مادة فبحسب امكان الامر فى نفسه كالعقول
العقالة فى التفاوت فى الامكانات يختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات فان
كان تفاوت الامكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع وان كان ذلك فى الاشخاص فاختلاف الكمال
والنقصان يكون فى الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان والوجود بلا عدم و
الفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن فى
ذاته ثم الاختلاف بين التوالى فى الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل ما
من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم السماويات
من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ونريد بالاشرف ما هو اقدم فى ذاته
لا يمنع وجود تالية الابعد وجوده وهذا اعلى الامكانات اسبابا فالشر فلهذا الانح امر لازم
الممكن من مخالطة الشرلان الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان
الشر اكثر انتهى كلامه وممن انقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها غاية التحقيق العلامة
الطوسى فى نقد المحصل حيث قال صاحب المحصل وهو الاشعرى المذهب مسئلة لا يجوز ان
يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا
بفعل ذلك الشئ والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك
الواسطة لانا نقول الذى يصلح ان يكون غرضا ما ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور
لله تعالى من غير شئ من الوسايط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير
جايز قلنا ان اردتم بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشئ على نفسه وان اردتم شيئا
اخر غيره فبينه فقال الناقد المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى
الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص مثلا غرض من
الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاحكام
والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ولا يوافق وبعض القايلين بالاغراض
يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما
ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض
الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال والمحال غير مقدور وعليه من غير واسطة فليس
بحكم كلى فان اخذ لذة اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور وعليه فالعبث ليس هو الفعل
الخالى عن الغرض مطلقا بل يجب ان يراعى فيه شرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر

وقيل الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد فهو مقدور

عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء واستعمله فى
غير موضعه فانهم لا يقولون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم
الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل
يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد
ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير فى
الاكمال بالقصد الثانى واما اهل السنة فيقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله
ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين الى بعض
غايات حركاتهم ولا يبالى فى افعاله بهم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل تغمدهم الله برحمته و تحصيل
النزاع بين الحكماء والاشاعرة فى اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة لغاية
وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون العلة والمعلول وينكرون الايجاب و
الاستلزام فى الفاعل مطلقا سواء كان واجبا لوجوده او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى
المذكور من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة
الا ان يكون مراد شيخهم ومعتقديهم شيئا اخر وهو نفى اللمية الزايدة على ذاته تعالى عنه فى فعله
المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو فى نفى الغاية الزايدة عن ذاته تعالى فى فعله المطلق
واثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا ليس لغرض سواء من ايصال خير
بممكن او نفع او ثواب او غيره لكن يترتب على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة
اثبتوا لفعله تعالى مطلقا الغرض العايد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غايى و
غرض لفاعله فيه عندهم لمستكمل فاعل ذلك الفعل سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل
التى تحت الكون او لحوقا غير زمانى كما فيما فوق الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر فى مباحث
العلل هى لعلة الفاعلية بحقيقتها وماهيتها لفاعلية الفاعل فهى بالحقيقة الفاعل الاول اى
فاعل الفاعل بما هو فاعل بالفعل وهى ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله وهما متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار فهناك شئ واحد يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة
المترتبة على الفعل والغاية المنتهى اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخير الغائى
اللازم لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل
غاية واما افعال الفاعل المختار فيكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة
الى الغرض الاخير الذى هو مبدءها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند
التفتيش وقد علمت فى تلك المباحث ان هذه المعانى الاربعة اعنى العلة الغائية والفاعل و
الغاية والغرض كلها فى فعل الله سبحانه شئ واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التى هى
العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة الحتمية لفعل الخير بالذات مطلقا فان العالم الاكبر وهو

الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدا او معيدا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول كما ان الغاية والفاعل في نظام البدن الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبايعه وقواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة في الماضغة والغاذية والمنمية والمولدة وغيرها الى الغاية قوة وفعل ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيء زايد على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم واذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق بلا غاية ولا غرض بل ان غايته وغرضه ذاته المقدس ولا يرجع الامر الى مذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله تعالى المطلق غرضا وغاية اخيرة غير ذاته ويقولون ذاته تعالى غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغاية والغرض والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات وكمالات مترتبة ومنتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهبت اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسبما عرفه العارفون وافاده العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبادي والفاعلية وههنا نقيم عليه من سبيل الاخرية والغائية لان كمال كل شيء هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء هالك الا وجهه وبه يتحقق سر القيمة الكبرى ويعرف قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفنا والبقا وما ذهب اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشر صلى الله عليه وآله من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين

فصل في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية حقيقة يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل

فهذا معنى العناية والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل الوجود وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا كمالا ثانيا وهو ما لا يحتاج اليه واليه الاشارة في القرآن بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة على وجهين احدهما معاملة والآخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول صفة كمالية او ازالة رذيلة نفسانية وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يسمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا واجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهته

فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال هذه المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل هداها واختلف فيه الآراء وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيها آراء الانام فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله عن ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام والكواكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراد سلطان الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهبت جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل في الوجود هو بارادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان

وما الرايت المركين فلا موجد ولا موثر في الوجود والايجاد الا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والايجاد
فيفعل ما يشا. ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال
للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدوره كلها عنه بعضها والاسباب المتاهية
كالافلاك والكواكب واوضاعها الصدور والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور
افعالها ونحوها مما يرتبط بها وجود الاشيا بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه
لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شي من الاشيا لكنه تعالى اجرى عادته بانه يوجد
تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا
في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوايب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج
في تاثيره في شي الى واسطة شي اخر وتشاجر بين هاتين الطايفتين المناقضات والاحتجاجات و
الاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرانية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وذهبت طايفة اخرى وهم الحكما وخواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم الى ان الاشيا
في قبول الوجود من المبدا المتعالي متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي
لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على
ترتيب ونظام وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه بلا سبب و بعضها
بسبب واحد او اسباب كثيرة فلا يخل مثل ذلك في الوجود الابعد بسبق وجود اسباب وجوده
وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك النقصان في القدرة بل النقصان في القابلية
كيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادر عنه فالله سبحانه غير محتاج
في ايجاد شي من الاشيا الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخيرية والجود
ولا في ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملك
ومن ضاهاها واما ما يكون الخيرية غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله
يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه و
كانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة و
لولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة
الى الفرق الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح عند
ذوي البصاير النافذة في حقايق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها
وذهبت طايفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة الى ان الموجودات على تباينها
في الذوات والصفات والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية بجميعها
حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقايقها وطبقاتها لا بمعنى ان المركب من المجموع شي واحد هو

الحق سبحانه حاشى الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية مع انها
في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية
الا ونور الانوار محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شي لا بمقارنة وغير
كل شي لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف
مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اقمنا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود
فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة
دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول
حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشيا ويفعل فعلها كما انه مع
غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فاذا تحقق
هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح كنسبة الوجود والسمع والبصر وساير الحواس
وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر
متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شيون الحق الاول فكذلك
علمه وارادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان
فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية
ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شي وهو الواحد القهار
الذي ليس لاحد غيره في الدار والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى
وجه الاحدي وله عواقب الاثنية والمدايح والتقاديس وذلك لان شانه افاضة الوجود على كل
موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والشرور والاعدام غير مجعولة وكذا
الماهيات ما شمت رايحة الوجود كما مر ولعين الكلب نجس والوجود الفايض عليه بما هو وجود
طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر
الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الوجود والنور كالنور الشمسي
الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه
عليها ولا يتصف بصفاتها من الرايحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك كل وجود وكل اثر وجودي
من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث
نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير اخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول
لاحد فالحمد لله العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها
اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس

كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد
يوجد في امثال الصانعين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا
شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد بالفطنة
الكبرى فالشرف الاقوى به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من
كلام امام الموحدين علي عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل
العبد تركيباً من الجبر والتفويض ولا انه معناه ان فيه خلوا عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار
من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولا ان للعبد
اختياراً ناقصاً وجبراً ناقصاً بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار
وان اختياره بعينه اضطراره وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان
التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال لا حار ولا
بارد مع انه ليس بخارج عن جنسيهما وهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد
قد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة
كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى وابسط
مما يوجد في هذا العالم لان التي يوجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من
التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول الحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية و
الثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست برودته تضاد
حرارته مع شدتهما جميعاً فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي بسلوكه الى سبيل
عالم المقدسين لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع
بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين
ليس لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين و
انما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته
شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشئون ولا من ارادته ومشيته
شيء من الارادات والمشيات ولاجل ذلك قال كل يوم هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
فيفيد السلب والاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وآله من حيث اثبته له
وكذا قوله قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب
هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال النفيس الذي اضطربت فيها آراء الرجال و
الله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية ممثل في تحصيل ما
اعانة وتيسير في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم

الفاعلين
دان فی علوه
اتمام

الكبير الذي كتبه بيدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر
في كتاب النفس وتتامل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن
العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضاً كما يقوله الفلسفي فان
الافعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالاً له ذاتاً وصفة وفعلاً لذاته
تعالى وصفاته وافعاله وتأمل في قوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وآله
من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو
فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلاً فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذا السماع فعل السامع لانه احضار الصورة الحسية المسموعة او انفعال
السمع ولا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة
بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً او نقاشاً
لان الاستخدام هيهنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور تعسف وقصور فان مستخدم صانع
فعل لا يكون مجرد صانعاً لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا
يلزم كونه كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سميعاً بصيراً مع انا نعلم
انا اذا ابصرنا الشيء او سمعنا فنفسنا هي بعينها المدرك الشاعر بكل ادراك جزئي وشعور حسي
وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم
النفس وسنحقق في مستانف الكلام من مباحث النفس ان شاء الله العظيم ايضاح القول بان
النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة
ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش
اليد وتمشي الرجل شبيه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به
يبصر ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن
وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عالياً كان او سافلاً لطيفاً او كثيفاً ولا اثباتها
قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير هوية
النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفها الكاشفون وهو بها ظل للهوية الالهية فلها
هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيها تهلك هويات سائر القوى والاعضاء
في هويتها وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيمة
الصغرى على جميع ما لا توجد في العالم الصغير في هذه النشأة الادنية الشخصية ثم بنشاء
النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروي بنور النفس
كما الحال في القيمة الكبرى حذو القذة بالقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها
مبدأها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان الكل من الله مبدؤها والى الله مرجعها وكذا للجميع

الارادة ٣

الموجودات كما بين سلسلة يبتدي والى الله تصير الا الى الله تصير الامور **فصل في حل بقية**
الشبه الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم
العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادته قديمة على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من
كونها عين ذاته ومن الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب ما اشرنا اليه في مباحث حدوث
الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى
لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية وداعيا لكان السؤال بلم عن فعله جائزا
معقولا فلما اوقع المنهي عن السؤال والمنع من طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب ان ليس المراد
بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد
كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية
الاخيرة لا بحسب الغايات المتوسطة والقريبة ككون الطواحن من الاسنان مثلا لغاية هي جودة
المضغ وهو ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي جودة الهضم الثاني وسلم الى غاية هي تغذية
بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان
الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم الفعال وغايته الباري جل وعلا و
في العلوم مثلا ككون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية
الغير الآلية ومطلب العلوم الغير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغاياتها انفسها لانها الغاية الاخيرة
لغيرها من العلوم الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية
وبعضها ذا الغاية فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة
ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربوبيات مطلقا وغايتها علم
التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه ولا غاية من حيث
الوجود هو الوصول الى جوار الله والقرب منه وغاية الفنا في التوحيد وغاية البقا بعد الفنا
ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلا
له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لافاعيله المخصوصة البعيدة منه اوائل
اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها اليه من هو غرض من الاغراض وغاية الاشواق
والحركات بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب
الرضا بالقضاء عقلا وشرعا ولما للنقل وله في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر
على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب ربا سوائي فلزم الرضا
بالكفر والفسق كفرا وفسق وقد ورد صحيح عن الائمة عليهم السلام ان الرضا بالكفر كفر وهو
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وتبعه الامام الرازي بان الكفر
مقضي لا قضاء لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي و

جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في
العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضي
ليس بشيء فان القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه
بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا
من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم دام عمره ومجد الفرق بين القضاء والمقضي هناك
لا يرجع الى طائل الا باعتبار المقضي بما هو مقضي راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس
هو اعتبار المقضي فاذن انما هو الجواب الصحيح على ما حققته ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات
او بالمقضي بما هو متعلق بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضي بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن
انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم
خيرات كثيرة لنظام الوجود انتهى كلامه زيد اكرامه **اقول** القضاء كالحكم قد يراد بها نفس النسبة
الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية يلزمها تلك
النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فعلى الاول كون القضاء مرضيا بها يوجب كون
المقضي مرضيا به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمتعلقاتها فاذا قيل هذا القاضي او الحكم
قضى او حكم قضاء شرا او حكما باطلا فالمراد منه المقضي ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا
والمقضي شرا واما على المعنى الثاني فقضاء الله تعالى عبارة عن صور الاشياء الموجودة في هذا العالم
الادنى جميعا في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقلي مرتفع الهي خال عن النقايص والشرور
والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم
من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه وهي لكونها في عالم الالهية خير محض لا يشوبه
شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات
ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر
هذا فتحقيق الفرق بين القضاء والمقضي واستتمام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي
واما ما ذكره ناقد المحصل ان قول القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من الصفات
ففيه ان القضاء الالهي ليس من قبيل النعوت والاعراض بل هي اصول الذوات والجواهر ولا
ان معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس يعني رضاه بما سبق في علمه وايضا قوله الرضا
بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر ففيه ان علمه تعالى لما كان فعليا فكل
وجود في شيء من هذا العالم فهي بعينها هي حيثية معلومية له تعالى فكما ان ذاته وعلمه
بالاشياء شيء واحد بلا تغاير في الذات ولا في الاعتبار فكذا الحيثية كون الاشياء موجودة في انفسها
وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شيء واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكد ما ذكرناه ويتوضح ما

الك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجب فحصل في نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا يكفر به ولا يسود
به وجه قلبك لان صورة الكفر في الذهن ليس بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج
فكذلك الامر في هذا المقام فاتقن ولا تنخدع في مزال الاقدام ومما يدل ايضا على ان مبادي الاشياء الشريه
والامور المؤلمة والمستقبحة التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون منها شرية او نقصان
انه ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له سبحانه كالمنتقم والجبار
والقهار هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها
كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن والرحيم الرؤف اللطيف هي مبادي وجود الاخيار والخيرات
كالانبياء والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها حتى قالوا ان الشيطان اللعين
مخلوق من اسمه تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما اضللتني وقوله فبما اغويتني فالمتضادات في
المتعاندات والمتخاصمات في عالم التفرقة عالم الشر والفساد متوافقات متصالحات متحدات في عالم
الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلقت به ارادته وقضاؤه فهو واجب
الصدور وان علم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل
العبد مقدورا له واجيب عنه بالنقض والحل اما النقض فلجريان مثله في فعل الله في ارادته كلا ان
الحادثة سيما عند من اثبت له تعالى ارادة متجددة واما الحل فقال صاحب المحصل ومن يحذو
حذوه من اتباع الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى
لا يسئل عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره وقال العلامة الطوسي في نقده لو كان ذلك مبطلا
لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله فانه كان
في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال اما واجبا ويمتنع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم
وح لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول
بتابعية العلم للمعلوم لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لا في العلم الفعلي الرباني الذي
سبب وجود الاشياء والسبب لا يكون تابعا للمسبب ولعل ذلك المحقق انما ذكر ذلك
الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء بحسب شيئيتها في الازل فالحق في الجواب
ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده
وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره لكونهما من جملة اسباب الفعل وعلله والوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه
ذلك لا يبطل توسيط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام بكل
شيء الذي هو عين ذاته كما في العلم البسيط والعقل الواحد او لازم ذاته كما في العلم المفصل في
العقول الكثيرة والعجب من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره
على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول فقال في المباحث المشرقية

تفعله فيما لا يزال

واعلم انه متى حققت علمنا ان النكتة في مسئلة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد وهو
ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب اخر
فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب
منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما
فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذاته لعبد لعدم دوامه ذاته ولعدم دوام فاعليته
لا جرم وجب استنادها الى ذات الله تعالى وح فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان
قيل فاذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب وايضا اذا كان الكل
بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا والذي اقتضى القضاء
عدمه ممتنعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب ان لا يكون الحيوان
فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكنا نعلم بديهة العقل كوننا قادرين على الافعال فيبطل ما ذكرتموه
فالجواب اما الامر والنهي فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فهما
من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك
العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب
واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة
والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لاجل القدرة فح يستحيل ان لا يكون مقدورا بالقدرة
والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب
والعوض للالام في الاخرة والاخلال بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان
على الله والمؤدي الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي الثواب والعوض واذا استحال عدم
الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلمنا ان كون
الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى
نيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب المحصل
من قوله مسئلة الارادة ينتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وهو يوجب الاعتراف باسناد
الكل الى قضاء الله وقدره فقال الا انا قد المحقق اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان
يكون بلا توسط في الايجاد للشيء او يكون بتوسط والاول لا يقتضي انتهاء الارادات الى ارادة
والثاني لا ينافي القول بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة سواء كانت
تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء اخر فاذن من قضاء الله تعالى
وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا بد في هذا الاثبات البرهان على ان لا
مؤثر في الوجود الا الله انتهى قول العزق تحقيق بين قولنا لا موجود الا الحق لا مؤثر فيه وعلة
قريبة لايجاده بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما سيجيء

تحقيق م

في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حيثية نسبته الى الرب ضرورة ان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة فهذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظائم المسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الموجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات واني ذلك لاحد ممن عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلام متصفحين متفتشين ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب وعلل منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجأته اليها المشية الواجبية الالهية وما تشاؤن الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والا لترتبت الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته والا لزم ان لا يكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل على ان لاحد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الامور الصحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف العلي هناك في الخارج واما ما ذكره في الجواب سيدنا المعظم واستادنا الاكرم دام ظله العالي من قوله هذا الشك مما لم يلتفت من احد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه والحق في ذلك انه اذا انساقت العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فعلا ويعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق اليه لا محالة فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقا اليه وارادة له واذا قيست الى ارادة الفعل او كان الملتفت هي نفسها لا نفس الفعل كانت هي شوقا وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق اخر وارادة اخرى جديدة وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة وهي باسرها مضمنة في تلك الحالة الشوقية الارادية والترتب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية الوحدانية فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك سائر المسافة الاينية يستحيل ان تتحلل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يمتنع عليها [illegible] اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان انتهى كلامه فاقول فيه اولا ان التحليل العقلي للشيء الموجب لحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على الشيء انما يجري في

لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر وجهة وحدة في الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل في الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فان للعقل ان يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية وجزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعدها بالتحليل بتقدمها في ظرف التحليل على الماهية المحدودة بهما ثم بتقدم فصله على جنسه مع ان الكل موجود بوجود واحد واما في غيرها فالحكم بتعدده وتفصيله الى اجزاء يجري لاجل انه ليس الا مما يخترعه العقل من غير حكاية باعتبار انه بحسب الامر في نفسه واما ثانيا فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبهما اجتماع المثلين بل الامثال في موضوع واحد وهو ممتنع اذ لا اثنينية لها لا في الماهية ولا في اللوازم ولا في العوارض المفارقة ولا في الموضوع وايضا قد تقرر ان افراد ماهية واحدة لا يكون بعضها علة لبعض اذ لا اولوية لبعض في ذاتها واما ثالثا فان لنا ان نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها ونطلب ان علتها اي شيء هي فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجا وداخلا بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات وفي المبحث وان كان شيئا اخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق فليعول عليه في دفع الاشكال كما مر ومما هنا ويوضحه تحقيقا ويزيده تأكيدا ما قال المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية انتهى بالفاظه وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء جميع الاحوال الارضية مربوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة المستديرة وقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا تابع ايضا للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي الواحد المستعلي على الكل الذي منه يتشعب المقدرات انتهى كلامه وقال في الفصل العاشر من الهيات الشفاء ان جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات التي كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة

ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية ولا بد ان ينتهي
تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات
هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله هو
الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من
الامور البسيطة التي ينسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهى كلامه ومنها ان
الكل لما كان بعلم الله وقضائه وارادته كان كل جزء من اجزاء النظام وكل ذرة من ذرات الكون واجب
التحقق بالقياس الى الارادة القديمة حتمي الثبوت في علمه مجزوما به في قضائه فما معنى التردد المنسوب
اليه تعالى في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن وهذا من
غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم
ار احدا من العلماء اشبع ويغني في هذا المقام الا استاذنا دام ظله وذكر وجها قريبا ان التردد
لم يكن بسبب تعارض الدواعي لترجيح احد الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ومعنى
الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود وشر من حيث منافاته لمحبة
اخرى ووقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزوم الخيرات الكثيرة والشرية بالعرض وبالاضافة
الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد اذ الخيرية يدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه
في ذلك انما قال لي ترددا ما فاذن المعنى ما وجدت شرا في شيء من الشرور بالعرض اللازم لخيرات
كثيرة في فاعلي مثل شرية مساءة عبدي المؤمن من جهة الموت وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة
البالغة الالهية انتهى اقول ما ذكره دام ظله لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يرد في باب
الا ان اثبت في نفس الفعل تعارضا بين طرفي وجوده وعدمه وجانبي ايجاده وتركه بحسب الداعي
فيهما فان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح والله عالم بذلك
الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد اذ الحكم برجحانه وقع على القطع وكان ضده ورجحانه
منتفيا والذي يخطر بهذا الراقم المسكين ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددي
لما ترتب من تجدد الطبيعة الجوهرية وكل امر تدريجي الوجود يكون كل جزء من اجزائه الفرضية
مسبوقا بامكان استعدادي سابق على تحققه وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه اذ الامكان
ذاتيا كان او استعداديا بمعناه لا ضرورة الطرفين المساوق للتساوي بينهما انما يجب نفس مرتبة
المهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة المهية كما في الامكان الذاتي او بواسطة وجود لازم
في مادة الشيء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول في ذاته المتدرج
الوجود كالحركة عند الجمهور والطبيعة الجسمانية عندنا امكان للجزء اللاحق به منها فاجزاؤه كلها
امكانات وقوى لانه ضعيف الوجود يتشابك الوجود والعدم في هذا النحو من الكون وهو مع
ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضي لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان و فعليته

فعلية القوة اذا تقرر هذا فنقول لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة في هذا العالم من مراتب علمه تعالى
التفصيلي فهي معلومة له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منها بما هو علم تردد في العلم وبما هو معلوم
امكان للوجود ثم ان النفوس الانسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر
انواعها واعدادها لكونها ذات اكوان وانحاء كثيرة في الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية
والاطوار التي بعدها الى ان تخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس وعالم
البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها جاذبة بجواهرها واعيانها عن الطبائع
والصور من موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة الشيء عن مادتها فيصير معقولا مجردا
بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شأن ملك الموت وهو ملك مقرب الهي في نزع الارواح
والنفوس وشأن اعوانه وسدنته في جذب الطبائع والصور وهذه الاستحالات والتلونات كما
انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك يقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو
والاثبات لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة
للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما تم الكتاب لقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير وفيه جميع الاشياء المخالفة الذوات في
الخارج المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فظهر ان هذه التغيرات والتجددات
والعوارض والتقابض بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبائع الكونية لا تقدح في ارتباطها الى
الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان والعلم القديم
الحق المنزه عن وصمة القلق والتردد والقضاء المبرم الحتم الذي لا تبدل ولا تغير ولا تكثر
لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة قال الشيخ ابو نصر في رسالة الفصوص انه
الاحدية تدهش الى الابدية واذا سالت عنها فهي قريب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية
فكان لوحا جرى القلم على اللوح بالخلق وقال ايضا علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن
ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هنا يجري
القلم في اللوح جريا متناهيا الى القيامة وقال ايضا لحظت الاحدية نفسها فلحظت القدرة فلزم
العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجري به القلم على اللوح
فيتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى وسنزيدك ايضاحا فاستمع

فصل

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه تعالى كما ورد في الكتاب و
السنة وكذا القول بالبداء نسخا بما نقل عن ائمتنا المعصومين وصحة المتواتر عنهم
عليهم السلام وما ينوط بذلك من استجابة الدعوات واغاثة الملهوفين مقارنة لا مقترنا
من غير مصادفة اسباب طبيعية اعلم ان للالهية مراتب وللاسماء الحسنى مظاهر ومجالي

وكنا قد بينا طرفا من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول فنقول ان لله في طبقات
السموات عبادا ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين وهم عالم الامر المبرء
عن التجدد والتغير وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم دون مرتبة السابقين الاولين الا ان
افعالهم كلها طاعة له سبحانه وبامره يفعلون ما يفعلون ولا يعصون الله في شيء من افعالهم ولا
وخطرات اوهامهم وشهوات قلوبهم ودواعي نفوسهم وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق
وقوله قول الصدق اذ لا داعية في نفسه يخالف داعي الحق بل يستهلك ارادته في ارادة الحق و
مشيته في مشية الحق ومثال طاعتهم لله سبحانه ولامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا
يستطيع خلافا لمطلق ما شاءت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى مزيد جهد او ترغيب و
زجر بل كلما همت النفس بامر محسوس مثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة مع ان هذه
الحواس واقعة في عالم اخس غير عالم الجوهر العقلي مثالا نازلا عنه في الملكوت الاسفل فهكذا
طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله سبحانه لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون
باسماعهم الباطنة لوحيه المستغرقون بقلوبهم النورية لعظمته الوالهون في ملاحظة جماله و
جلاله وحيث انهم لا يستطيعون خلافا ولا تمردا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
يأتمرون بامره وينتهون بنهيه بل يفعلون حيثما يفعله ويتركون حيثما يتركه فهؤلاء العباد المكرمون
يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء
كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلية ومبادي خارجية واوضاع جسمانية كما يحدث السخونة في
جسم قابل من مصادفة سخن خارجي كالنار مثلا كذلك قد يحدث فيه لا من استعداد مادي
وجهات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما يحدث السخونة في بدن الانسان
من جهة نفسه عند تصورها لامر ما بل او انبعاث ارادة غضب منها فيسخن البدن عند ذلك
غاية التسخن من غير حصول سخن خارجي وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امرا
طبيعيا ولا قاسرا خارجيا بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الاعضاء
ويحدث رطوبة ولم يكن ذلك من امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة
العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وهي ها هنا في
هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها بل مع كون
الاسباب السابقة مخالفة اياها منافية لاضدادها ولذلك يكون من العجايب النادرة الوقوع
فهذا اصل ايضا اذا تقرر هذان الاصلان فنقول ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية وصحايف
القدرية فهي ايضا مكتوبة للحق الاول تم بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ
عن المحو والاثبات وهذه الصحايف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة و
نفوس المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها ان

قلوبها الى طبايعها ونفوسها ان تزول وتتبدل لان مرتبتها لا تأبى ذلك كما بينا في مباحث حدوث
العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي يستحيل فيه التغير والتبدل
انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضاؤه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح
القدرية واقلامها الكاتبة الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في
شيء انا فاعله الحديث وبالابتلاء كما في قوله ثم بلوناهم بالحسنات والسيئات وقوله ونبلو اخباركم
وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل بهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية
القدرية ملك كريم كما قال كرام كاتبين والله ثم هو الملك عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن
التغير والحدوث ولو لم يكن الامر كذلك من توسيط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الارادية
وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتما مقضيا وكان الفيض الالهي
مقصورا على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن
وكان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا لاستنارة بنور القرب
من الحق الاول بعد الانظلام لظلمة البعد منه وبالجملة كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة
الرجوع الى الله بافرادها واحادها والاصول البرهانية مما يبطل هذا والعناية الالهية تاباه فظهر
ان التجدد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سايغ غير ممتنع ولا مستبعد
فاذا اتصلت بها نفس النبي والولي عليهما السلام وقرا فيها من الوحي ما اوحى الله عز اليهم
وكتب في قلوبهم قلمه ان يخبر بما راه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك
الكرام فاذا اخبر الناس كان قوله حقا وصدقا لا كقول المنجم والكاهن فيما يقوله لا عن
شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راى في تلك الالواح
غير ما راه اولا وغير ما ناسبه الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية
والسفلية بل مخالفا لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية فيقال لمثل هذا الامر النسخ
والبدا وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله تعالى
المختصة به لانه ما ناشئ لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبه ولا في الصور الادراكية في النفوس
اللوحية ما ينذر به من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله عليه
السلام ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته
ورسله وانبياؤه فنحن نعلمه وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال العلم علمان فعلم عند الله مخزون
لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فما علم ملائكته ورسله فانه سيكون لا
يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت
ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدا والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبادي
التدبير للكائنات الارضية ولا انواع غير المحفوظة بهذه العبارة فتعلم ان العناية بها ليست بحيث الكلي

ولا من العقول الصريحة فيجب ان يكون لمبدأ مبدعها وهو اما نفس منبثة بعالم الكون والفساد واما متعلقه
نفس سماوية ويشبه ان يكون راعه الاكثر نفس متولدة من العقول والانفس السماوية وخصوصا
نفس الشمس او الفلك المايل وانه يدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وسطوع
نور العقل الفعال ويجب على كل حال ان هذا المعتنى ببعض الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب
الحق ان الاشبه ان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا
يليق به فاذا احدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى اليه فحينئذ يلزم ذلك
المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ويقال ان النفس المنبهة للداعين وغير ذلك هذه
ويشبه ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه
كأنه شاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى يجب هناك فيكون ما يعقل وكلما كلا
يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل الواجب الذى
يدفع به ذلك النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشى المتعقل فان عناية مثل
هذا الجوهر يجب ان يتكون فكل نقص وشر يدخل هذا العالم واجزاؤه ليتبع تلك العناية ما يزيلها تكون بكل
من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشى دون شى فان كان دعاء لا يستجاب او شى
لا يدفع فهناك شى لا يطلع عليه وعسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال فى
فصل اخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى تتغير للطبيعة ولما كان تتعقل
مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية فى المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرا او ينتعش به خير او تنتعش
يحدث نارا او زلزلة او شى من الاشياء الغير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله ذلك سبب من الاسباب
الجوهر فيجوز ان تبرد حارها وتسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن
اسباب طبيعية ماضية بل وقعه من هذا السبب الغير الطبيعى الحادث كما ان اصنافا من الحيوان وقعه
او النبات التى من شانها ان تتكون بالتوالد يتكون لا عن سبيل التوالد بل عن اسباب طبيعية مثلا
لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم يكن فى مباديها ويكون ذلك عن
تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فههنا نوادر وعجايب
مثل هذا الذى وصفنا ثم ذكر فى فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعت ان طبيبا حضر
مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلة على المايدة التى توضع له فى
دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجوارى فبينا جارية تقدم الخوان
تضعه اذ تورمتها ريح وسنعتها الانتصاب وكانت حظية عند الملك فقال للطبيب عالجها
فى الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك الباب يشفى بلا مهلة ففزع الى
التدبير النفسانى وامر ان يكشف شعرها فما افنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر ان يكشف
عورتها فلما حاولت الجارية ذلك نهضت فيها حرارة قوية استحالت الريح الحادثة تحليلا فانزعجت

مستقيمة سليمة انتهت عباراته بالفاظه

فصل فى استيناف القول فى استجابة الدعا

بوجه تفصيلى ودفع الاشكال الموجه فيها لما استبان لبصيرتك استناد الموجودات كلها
الى ارادة الله وقدرته وعنايته التى هى علمه بوجه الخير فى النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض
وترتيب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعى ودعاؤه فكما ان من
اسباب حصول الفعل وجوده تشلا وعلمه وقدرته وارادته واختياره فكذلك الدعا والطلب من الله
والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته وان
الدعاء بما يقرع باب الملكوت ويؤثر فى اسماع الملكوتيين كما مر ذكره فى الفصل السابق من وجود
جوهر نفسانى فى عالم السموات تتاثر سوثر فى عالم الارض بتسخين بارد وتبريد حار وتحريك ساكن
وتسكين متحرك وتبديل عنصر بعنصر باستعداد له من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية
منفعل من ما يشاهد من احوال هذا العالم من نطق الالهامات والعاهات لو لم يجبر بما يؤدى
الى الخير والصلاح فيحدث فى ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذى به يندفع الشر ويحصل
الخير فذلك الجوهر كما ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شى ولا منفعلا محضا حتى لا يؤثر فى
شى ولو باستعداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل اقيم مما دونه بوجه فلا يبعد
ان يتاثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله تعالى ويقضى
حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذى يمتنع عليه التغير والانفعال من كل وجه
هو عالم الامر الكلى العقلى وكذا الذى ثبت وتحقق عنده المقوم ان العالى لا يلتفت الى السافل
الا بارادته العالى من كل وجه او العالى من جهة علوه واما الجوهر النفسانى وان كان من السماويات
فيمكن فيه ان ينفعل من احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فلعلت
انجاح الطلبات واجابة دعوتها وهذا لا ينافى كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر ما ورد طلبتها
فى كلام الشيخ فى التعليقات حيث قال وقد يتوهم ان السماويات تنفعل من الارضيات وذلك
انا نعوها فيستجيب لنا ونحن معلولها وهى علتنا والمعلول لا يفعل فى العلة البتة وانما سبب
الدعا من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعا وهما معلولا علة واحدة انتهى فمنظور فيه كما اشرنا
اليه فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعا
والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير
وجوده وارتسم لوح القدر الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له
وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعا وما فايدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعو ونيل
المبتغى فمندفع بان الطلب والدعا ايضا من ما جرى به قلم القضاء وانسطر به لوح القدر من
حيث انهما من العلل والشرايط لحصول المطلوب المقضى المقدر وبالجملة فكما قضى وقدر حصول
امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرايطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه

جعله الاسباب لحصول الشئ المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات
الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والتاملات الى حصول النتايج والعلوم
في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جعلت من جداول بحار القضاء وسواقيه من
سواقي نهار القدرة قال الشيخ الرئيس في تعليقاته سبب اجابة الدعا توافق الاسباب على الحكمة
الالهية وهي ان يتوافا سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشئ معاً عن الباري
فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعا موافاة لذلك الدعا قلنا لا لان علتهما واحدة
وهو الباري تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشئ الدعا كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب
الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما توافيا معاً
على حسب ما قدر وقضى فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه
من هناك ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة وقال ايضاً في تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو
لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة اخرى وقال ايضاً ان لم يستجب الدعاء
لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة
انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة
فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال ايضاً والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول
قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعا
فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئاً فيتغير
ابداننا بحسب ما يقتضي احوال نفوسنا وتخيلاتها وقال ايضاً وقد يمكن ان يؤثر النفس في
غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكي من الاوهام التي يكون
لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادي الاول يستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو
فيه اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضاً ليس كل دعاء فانه لا
يمتنع ان يستجاب ووجه الاستجابة انه يكون معلولاً للاول تعالى وان كان بواسطة الداعي
وكل ما يكون معلولاً له تعالى فانه كاين اذا لم يكن هناك معلول اخر يمانعه ويعني بما نعه المعلوم
الاخر الذي يمانعه مثلاً ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار وبواره يتم بفساد مزاجه ويكون
معلولاً له ايضاً من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً
وقوله من جانب اخر اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحاً
كان الدعاء مستجاباً فلا يكون هناك مانع معلول اخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه
لاحد قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعاه على انه كان معلولاً له وكل ما كان
معلولاً له فلا يمتنع وجوده وقال ايضاً الاول تعالى هو السبب في لزوم المعلولات له ووجوبها
عنه لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلولاته

فيكون بعض الشئ متقدماً عليه له على بعض فيكون بوجه ما علة لان عرفنا الاول معلوماً له بالحقيقة
فانه كان علة كل معلول وسبب لان علم كل شئ ومثال ذلك انه علة لان عرفنا العقل الاول ثم
ان العقل الاول هو علة لان عرفت لان عرفنا العقل الاول منه وان كان سبباً لان عرفنا العقل الاول
ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان عرفت الاول ثم لو لم نعرف ذلك العقل الاول والامر في
الدعا كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب
لان عرفت دعاؤه فانه بواسطته يكون الدعاء معلوماً له فيكون الداعي بوجه ما سبباً لان عرف
الاول دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي انتهى
كلامه في التعليقات وستعلم من ذي قبل حيث يجئ حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك
وما فوقها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم
من الجواهر والاعراض والصور والمواد متقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم اخر متوسط بين
العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية
وقد بين الشيخ في ساير كتبه كالشفاء والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات
وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى في تاديه
اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات في
ان الازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً يجري تحت الحركات السماوية فاذا علمت السماويات
الاوايل منها بما هي اوايل وهيئة انجرارها الى التوالي علمت التوالي لا محالة وان التصورات السماوية
ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود واحرى واصلح بفيضه الباري الاول وبوجوده وقال
فقد اتضح لك ان لنفوس اجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك
غير عقلي محض وان سلفها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك
تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانها تنتهي
الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسريات فان
القسرية اما قسر من طبيعة واما قسر عن ارادة فاليهما ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم
ان الارادات كلها كاينة بعد ما لم تكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها وليس توجد ارادة بارادة
والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات
تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبة
ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة
انها تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان الازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها
نظاماً يجري تحت الحركات السماوية واذا علمت الاوايل وهيئة انجرارها الى التوالي علمت التوالي فمن هذه
الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فعلمها على نحو كلي و

اما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمستاذي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا بحثنا ههنا فعلم ما يكون
ولا بحثنا ايضا في كيفية بها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من
الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا اذا
كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك
وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجوداً لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن
تاثير يوجبه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا الجمعية تاثيراً بل التاثير لمبادي وجود
ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوايل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر
عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية
او وجود طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان
يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك الحرارة يحدث للتصور السماوي او حيث
كون الخير كما انها يحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات للناس على ما عرفته فيما سلف
واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي
للخير في وجود ضده ما يوجبه المبرد في ذلك فيقهر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب السبب المبرد
فيما فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي او بغيره
او اختلاطا من ذلك يودي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء
هذه القوة كنسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو تبع التصورات
السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق بروس عنده يبتدي كون
ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين
وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع
المكافاة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون لظهور
اياته واياته وجود حرومات وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان
لم يوجد هناك امر لا ندركه او سبب اخر يعاوقه ذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك و
وجود هذا معا من المحال قال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مؤديا الى المصالح
فقد وجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققه فتامل حال منافع الاعضاء في
الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبدا لا محالة من العناية
على الوجه الذي علمت فكذلك فصدق وجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي
علمت العناية تتعلق تلك ثم قال واعلم ان السبب في الدعا منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك
حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة
والاتفاق والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل

كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في
ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية منتهية الى السماوية و
اجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا
حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وهو
هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من
الامور البسيطة التي تنتسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول قد
تتبعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة فالمتجددة بارادة الله
وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير والانفعال والعين من نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل
وان كان المذكور من كلماته مما لا يغني من المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول ان في كلامه تحاشيا
عن ان ينفعل كل ما في السماويات من شيء مما في الارضيات ونحن كثيرا ما حكى لنا وشاهدنا من
العجب وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظايرها من الرجفات الالهية والعقوبات القهارية عقيب
لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما يحكى عن الانبيا والاوليا عليهم السلام
مما يجوزه العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا
من بعض احوال النازلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى حاجاتهم كما دل عليه كثير
من الايات القرانية ولا داعي لحمله على خلاف التاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح عليه السلام ان واصنع
الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون عليهما السلام لا تخافا انني معكما اسمع وارى والخاتم
عليه وآله السلام فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يذهب الى ان موجودات
هذا العالم بحقايقها وماهياتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن
المواد ونقايصها وامكاناتها وشرورها واضدادها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات
تلك الصور المفارقة كافلاطن وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد بينا
اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان علينا ان يتحقق الامر في هذا المقام ونعلم السر
في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له مطابقة النعل بالنعل
وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر لما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته
اياه واتحاده معه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله
عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا
كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن
ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم
متاخرة لوجودها عن وجود الذات بل كماله وبهجته في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له
قد علمت ما في ذلك من القصور والخلل فالله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس

في كونه تعالى حيًّا الحيوة التي يكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل والادراك الذي في
اكثر الحيوانات لا يكون عند الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق
وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه
اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه كان
اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو
مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه كان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته
عن التركيب اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان
ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا
يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فوجود ذاته في
القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وان معنى واحدا بسيطا منه
عقل للكل ومنشأ للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء
ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة
الادراكية التي يحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية
لان يكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدأ لما هي صورة
له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا
ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا نقدر
نا على تحصيله والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياه في العين
نفس ادراكنا له ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية بحركة وينبعث
منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب والالات العضوية
ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الالات الخارجية ثم يحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس
او اللوح ففي هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان
القدرة فينا عند المبدأ المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان
فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للالة
المحركة للقابل المتحرك فيكون محرك المحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا
يحرك منها الا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد
منها تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالتصور الادراكي مثلا لو كان شديد
الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا للافاضة في العين وكان بعينه
ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له
فتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته بحيث عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل لا ماخوذا عن

الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين ابتهاجه لا امر زائد على وجوده وهو مشير وان هذا العقل الاول هو
بعينه الارادة الازلية الخالية من شوب غرض وعلية سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود
الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه وآثاره و
افعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن
الشين ومن اعتقد غير ذلك وتخيل ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في صفاته و
اسمائه فهكذا يجب ان يحقق معنى الحي في حقه تعالى على ادراك الفعال فالادراك كما علمت والفعل
كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ او اضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الاولية للواجب كما انها
كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها
ترجع الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في
حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك له اضافة الى الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية و[illegible]
وارادة وجود وغير ذلك فان قلت اذا انقطعت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان
الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه انية وموجود بحيث لا يشوبه ابهام ولا نقص ولا امكان بوجه من
الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا
الوجود مع سلب وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته تعالى فاللواتي تخالط السلب كقول القائل
انه احد لم يرد به الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه كما
الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية كالمادة والصورة العينيتين او الذهنيتين ولا الى الاجزاء القولية
كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه التشارك في الجنس
او في وجوب الوجود وكما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب
عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا
المعنى السلبي غير داخل في مفهوم التعقل والادراك وان لزم في الواقع بل الادراك عبارة عن
وجود شيء لشيء وحضوره له فالمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك
الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صورة اخرى لها في وجود
حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصورة العقلية على
درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية واذا انتهى في الضعف الى ان يكون صورة
مادية غيبت عن الادراك ولا يقبل النيل والحصول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل
الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها كقوله الآخر لا يعني به
الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجوده يجب عنه ما يتحقق به واذا قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي
ماخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقول له ايضا بالقصد الثاني كما سبق اذ الحي هو الدراك الفعال

وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى و
كيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية بتصريحها فيها اشارة فاعلم ان حيوة كل
حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من
آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر ومنها ما ليس
يجب فيه ان يسبقه كون آخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها
بعد كون آخر لم يبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه
كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا
الوجود لا لانها اجسام بل لامر آخر تخصصت به فهذا غلط وليس لك ان يقول ان هذا الكون
اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي ذكرت
انما يصح ويتصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة و
كلامنا في الثاني اي في هيئة الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المختص بهيئة الجسم لا تعلق له
بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج
من الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل
يجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة
هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة فلان
وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست ما به يكون الشيء حيا بل نفس
حيثية اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه
او بوجود آخر وهو خرق الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكونه بعيد
كونه وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت
في باب اصل الوجود والمضاف والاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته عين
وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فهي كانها مبدأ
لهما واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل
هي صفة زايدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت
في اطلاقها عليه فلا بد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم
غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكل ما هو كمال للموجود المطلق
او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلا بد من ثبوته
لمبدأ الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكمالاته اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم
الحيوة غير مفهوم العلم والقدرة اذ يمكن ان نتصوره حيا ولا يعلم وقتا من الاوقات شيئا بالفعل
ولا يصدر ايضا حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن الحيوة فالحيوة في حقنا هو الكون الذي

يكون

يكون بتصدر الادراك بالفعل او الفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما التابعان للكون المذكور وهو مبدأ
لهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف الحيثيات لا لاتنافيها فالحيوة كسائر
صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص
واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة
كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما اقيم
على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف. تنبيه واما الذي ذكره نصير
المحققين قدس سره في رسالة مسئلة العلم بقوله المسئلة في اثبات الحيوة هو ان العقلاء اذا
وصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجب وكل ما
لا اختيار له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بانه حي وهو اشرف من الموت الذي هو نقيضهما انتهى
فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كل ما هو اشرف
من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الظلمة اشرف من الرطوبة والحركة اشرف
من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في نسبة مفهوم بالامر الكمالي الذي هو اشرف
من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ولا يستحيل اتصافه
بغيره فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لا بد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى
الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا للمطلق الوجود كمالا له ولا يستدعي عروضها للشيء على ذلك
الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا يكون
مما يلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه
فيثبتها للواجب الوجود لانه مبدأ سائر الموجودات وكمال الموجودات ومعطي الكمال المطلق واولى
بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من
انه هل سمي عالما وقادرا الا انه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل
النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له
هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف و
الحقية وفيه اشارة الى المسلك الذي ذكرناه في باب اثبات الصفات الكمالية سيما من انه
واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية
للوجود اذا وجدت في المعلول فلا بد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف واما الذي
اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة حقايق الصفات
فهو ايضا ليس لها خصوصية بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان الصفات
الحقيقية كلها وان كانت في ذاتها صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع

كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذا للنفس العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهوم
بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي
ارادة قديمة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة
المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق الحقيقي وصفاته بصفاته
لا بغيره من الممكنات لحرمانهم عن هذه النشأة الانسانية ووقوفهم على ذواتهم وصفاتهم وقيام
القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس في كونه تعالى سميعا بصيرا

قد ورد في شريعتنا الحقة التي هي من ضروريات
هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان البارئ سبحانه سميع
بصير فاختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما
صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي
قدس سره وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه تعالى بالجزئيات
وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فالاول
السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين
اما بناء على اعتقاد التجسيم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد
ان الاحساس في حقه لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا
لقصورنا الا بالالة وهذا الكلام محل ان صدر عمن هو الراسخ في الحكمة يحتمل وجها صحيحا الا ان كثيرا
من ارباب الكلام واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الشعور فالمدرك والمدرك
جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عرفه الناس او مطلق
العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهومهما غير مفهوم العلم وانهما
علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وهما ايضا اذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروض
لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم ان يصير جسما ولا متغيرا ولا منفعلا الا في نعوتهما فلا
بد من اثباتهما له تعالى فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس
حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس بل مناطهما هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء
واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم الهويات الخارجية بتشخصاتها
على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي
المتعلق بالمسموعات والمبصرات زايد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي
فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر فقد علم مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان
الى مطلق العلم بل لو قيل بعكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى التحقيق بان قال كما قال صاحب
الاشراق ان علمه تعالى راجع الى بصره لا بصره يرجع الى علمه ايضا لا عرشي اعلم حقيقته

الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي والقول به
عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين الجليدية والمرئي سواء كان الشعاع
جسما موجودا في الخارج او شيئا اخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن
ووضعه بالقياس الى الصورة المادية علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا
كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مثالية حاضرة عندها في عالم
المثل مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل اليه لا الفعل
لا نسبة القابل المستكمل بكماله الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة العضوية
والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم ارتفاع حجب بينهما وغيره للمس الشرائط
ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار في حالة النوم او نحوه
بل تلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن الة
بدنية وكذا في ادراكاتها فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت اليه في الوجود فكذلك الادراك
البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكما ان لها ان يستغني عن هذا البدن
الطبيعي عند استكمالها وصيرورتها من الاستكمال فكذلك لها ايضا ان يدرك الاشياء ادراكا جزئيا
بصريا ونحوه ان يستغني عن هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق
ايضاحه كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفا ذا قلب زكي
ان الابصار يتحقق بدون الالة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونه فاعلة للصور المبصرة
لا قابلة اياها فاذا ثبت ذلك للنفس ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة
ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار من عوارض الموجود بما هو موجود
ولا يوجب جسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقدانه نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك
الكمال كما علمت وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع
او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى عضو عصبي في باطنه عصب مفروش
يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل منه النفس فتتنبه بالاصوات والحروف والكلمات ومدركها
ليس كما قرروه واثبتوه وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بان للافلاك في
حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد اليها بنفسه وسمع بلطيف ذهنه
نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما يبين ان مطلق السمع لا يفتقر فيه الى الة
طبيعية او حركة هوائية ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد و
نحوه ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ليس باقل من تاثير الصوت الواقع في الخارج وحالة النوم حالة اتصال
النفس بعالم اخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله تعالى

الموقف السابع في انه تعالى متكلم

والمعارف التي سنح لنا في تحقيق

٤٦٩ م

فصل في الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افادة للنبي بالالهام وفيه فصول

في تحقيق مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية موثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفايدته الاعلام والاظهار فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد به المتكلمية ومن قال انه فاء بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم بحركة تامة لا يكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتاب للكاتب والنقش للنقاش والا يكون كتابة ونقوشا لا كلاما وتقريبا فالك بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن فهي كلمة وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي المنبعث من منبع الاضافة والرحمة والممكنات بمراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب والجميع قايمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قايمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه **فصل** في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام وغيرها فذلك هو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على ثلثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه عالم الامر بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والابداعات العقليات التي لا تبيد ولا تنقص وسيتم البرهان على وجودها في مستانف القول ان شاء الله وليس الغرض من انشائها منه بعد سوى كلام الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها وفيه سر الرجوع اليه من قبل واوسطها ما يكون لعين الكلام مقصود اخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى الملائكة السماوية والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والآلات والعبادات والمناسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فايدة انزال الكلام عليهم كما ستعلم وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من معدنيات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح فان

الفلك السيل لا نهار ما يدل عبر النفس الرحيم النفس فالدال هو الكلام والمدلول هو المعاني فرق بين الكتاب لا يدل عليها هو الكلام والمتكلم هرذلك ان

فان امر الله اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر اخر لا بواسطة خلق فانهم مطيعون لامر الله ولا يتمردون وفي قوله يفعلون ما يؤمرون حيث لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود اخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب وعالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر اخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والانزل هو الامر التشريعي التدويني شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو نسخة منتخبة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلثة من ضروب الكلام والكلام وذلك لكمال نشاته الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه التكوين والتخليق وفيه التحريك للالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لدن عليم حكيم واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية وكذلك ايضا يصير متكلما بعدما كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهره ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا فقد صار ناطقا بالعلوم الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقايق لعينه المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضماير المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت جنود هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لا يستطيع لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا في ساير الالات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه لفعل بواسطة

لسان او جارحة فان المقصود ههنا من الكلام سوآء كان بعبارة او اشارة او كتابة او بنحو اخر من انحاء
الاعلام بنحو اخر غير الكلام وغير لازمه ولهذا قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع
الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة وكذا ما لم
يقع في الوجود عن اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته فان الامر
التشريعي الذي وجّه من الاوامر الالهية التي امر بها عباده على لسان رسله وتراجمة وحيه في كتبه
هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى استشهاد تاييدي ومما يؤكد ما ذكرنا انه قال
صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب
كلامه فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لا يتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم
يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده فاذا كلمه بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من
العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضروب
ثلاثة في القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه
الفهم وقد لا يصحبه ويتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما فالكلام الالهي اما امري بلا واسطة او بواسطة
حجاب معنوي او حجاب صوري فليتدبر لتعوّده وليذعن حسن طوره اقول ايضا وللاشارة
الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه حيث قال ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروري الذي يكون
عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب
معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله بنفس الكلام لكونه من اللوازم الغير المنفكة
بحيث كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عينا او لازما والطاعة لازمة سواء
كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما لها والثالث اشارة الى الادنى في الكلام وهو النازل الى
استماع الخلائق فاذا ان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه دقيق اصل
واياك ان تظن ان تلقي النبي صلى الله عليه وآله كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعنا
من النبي صلى الله عليه وآله او يقول ان النبي صلى الله عليه وآله كان مقلدا لجبرئيل عليه السلام
كالامة للنبي صلى الله عليه وآله هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متباينان كما هو الفرق بين التقليد
لا يكون علما اصلا ولاسيما علما حقيقيا ابدا **فصل** في الفرق بين الكلام والكتاب
والمتكلم والكاتب قال بعض المحققين ان كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما
وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق
والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير
لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما عالم الخلق فيشتمل على التكثر والتغير

ومعرض للاضداد لقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام و
الكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو
الانسان لكونه على مثال من ربه نعم عن المثل لا عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب
كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير
الالفاظ انشاء في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استعداداته الباطنية النفسانية الذي هو
بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات والحروف والكلمات حيثما تنقش و
انتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما
يتركب منها كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعينا بتعينات
صور الحقائق الامكانية لظهور الشئون الالهية ومكونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على
مجالي الماهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود
الحق المطلق ودرجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد عن منبع الوجود المسمى
بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والحق
الحقيقي بما عينه الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صور هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان
نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي
باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الاخر كتاب فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء
الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة الصورة الى
القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وهي تحتاج الى فاعل مباين ومصورها مباين
مغاير اذ القابل شانه القوة والاستعداد والصحيح لا الفعل والايجاد فالايجاب والشيء لا يمكن
وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلابد له من مخرج اياه من القوة الى الفعل والفاعل
المباين لصور الالفاظ والكلمات يسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس
الناطقة في مثالنا فبهذا الاعتبار يكون المنشئ لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي
بيت لوحا بسيطا وهذه الالفاظ ارقاما كتابية وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب و
المصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه
بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل
من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببية تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على
هذا الوجه مخصصا متكلما لصدق حد عليه وهو الذي فاعل الكلام لا مستقلا له بتصور المعاني
وترتيب الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك صحة كون
صور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين
فقس الحال فيما وراء ذلك من المتنفس الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري ونحوه

كالقرطاس واللوح والتراب فالنفس المرتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار الآخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجها الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام وهكذا القياس في ساير المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة وفي ما حققناه ذكرته واعلم قدره فانه حري بذلك لانه من الواردات الكشفية المختصة بعبدون هذه الاسفار وفيه فوايد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل التنازع الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طايفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد علمت صدق التعريفين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية صدور حدوث العالم منه ثم اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتابة الى الكاتب و عند طايفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طايفة اخرى قالوا ان النسبة اليه تعالى غيرهما من التباين الا انه الخالق والامر ومنها سر قرآنية العالم الكوني وفرقانيته ونوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد ان شاء الله

فصل

في وجوه من المناسبة بين الكلام والكتاب ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليه ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما اجماليا وان عالم الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله يشتمل على الآيات كقوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك آيات الكتاب المبين وان الكلام اذا تشخص وتنزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الخلقي هي كتاب الله عز وجل واياته اعيان الكاينات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون وهذه الآيات البينات الخلقية انما اثبتت ووجدت في عالم الآفاق في صحايف موادها الجسمانية ليتذكر اولو الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لمشاركاتها ومبايناتها انه يتفطنوا بالآيات الامرية العقلية الثابتة في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول و من عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الآخرة ويحشروا الى الله مسترجعين راجعين اليه كما قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشئون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا و

ينظر الى سطر عقيب سطر وذلك لقصور نظره وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لآيات فاذا قويت بصيرته وتحلت عينه بنور الهداية والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتسع نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي صفحة السجل الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقوله والسماوات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بالقياس اليهم وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيدهم بنفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش

فصل

في مبدأ الكلام والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلتعتبر لهما اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدأ والغاية وفرق بينهما فنقول ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فقبل هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال والبساطة ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهو القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل وهو نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة نظيريهما وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار غريزي سماوي وذلك الاثر صورة الخيالية للكلام والكتاب ثم يظهر منه اثر وهو صورة المحسوسة في الخارج بواسطة الآلات والاعصاب والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء وصحيفة القرطاس وهذه غاية نزوله من عرش القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي والارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو عصبي في او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة العضلات والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الروح النفساني ومنه الى معدن التخيل ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما يعدم على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما الاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزول فكأنهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدأ كلام الله وكتابه فانظر بعين الكمال الى هذا المقام لان ذلك من عجايب سر الآدمي واعلم ان حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده

ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط
مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملئكة المقربين
ثم ترتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو
والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نجوما بحسب المصالح والاوقات و
هذا كما ان المتكلم يتفكر ولا يخطر بباله ويحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم
يخرجه من حد الضمير بل حدود الضماير المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة
فكذا المحصورة حكمة الله تعالى واظهارها في مكامن علمه ومفاتح غيبه وخزاين رحمته اذا اخرجت
من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا
ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج منها ضدة لله
اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه
وقوله ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا لقد احصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه
يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل نقول
من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال ان المتامل منه في خلق السموات و
الارض اذا انظر الى هذا العالم وراى السماء والارض وما بينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لو غمض
بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اقرب من حضور الصورة الخارجية
بين يدي حسه ثم يتادى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله
البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال و
عالم المثال وهلم الى عالم الامر والعقل الفعال فيحصل عالم الحس مواضعه لنسخ تلك العوالم
وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي وهذه النسخ والكتب
مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فما في
القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما
في صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس
ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري
ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي
ويتبع ذلك كله العلم الازلي ترجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون
وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان
عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكان كتاب كبير فاتحته عين خاتمته
والعالم كله نفسه الله فصار ابتدا بالعقل واختتم بالعاقل الاول والآخر وا كيف يبدئ الله الخلق ثم
الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير **فصل** في فايدة انزال الكتب والرسل

الى الخلق اعلم ان الله تعالى لما اراد الابداع ومحاولة ايجاد حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته
كان عنده علوم جمة من ضروب المعاني وكلمات كثيرة من غير لغة اللسان ومقال وكتب عديدة بلا صحائف
ولا اوراق لانها قبل الانفس والافاق فخاطب بخطاب كن لمن كمن في علمه ولم يكن في الوجود سواه
فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قايمة بذواتها من غير مادة وحركات واستعداد
وهي عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام
والابعاد وتصوير البسايط والمركبات عبادا المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن وكما قال فقضيهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء
امرها ولما بعث له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية
والكتابية وما لتدبرها بقوله فاقرأوا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق و
قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولوجب كما في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال
خلق الانسان ضعيفا فلم يكن يتصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام والكتاب هذه الكلمات
العظام لتعاظم حروفها وتعالي كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض الكاشفين
ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان ينقلوه فما
اطاقوه فقصر عنا البه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تولينا عن روح
ورحمانك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى رضاتك وجنانك فتلطف
بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة
من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات فقال وفي انفسكم افلا تبصرون ف
المراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب
العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله
والجبروت ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا
وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل النسخة وجود نجاة الخلق من عذاب
الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات
النفس ووساوس ابليس اللعين فتبصر فافتح بصيرتك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر
اولئك الرحمن [illegible] عالم النور والرضوان واعلم ان الباري وحداني الذات
في اول [illegible] خليفة الله فرد في الذات في اخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض
والسماء [illegible] الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه
عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاعرفه ايها السالك

وجه دم

حرك الامر بينهن

بعيد ان ذلك على الله يسير
قل سيروا في الارض فانظروا
كيف بدأ الخلق ثم

[illegible] الخلق [illegible]
[illegible] نقلة الجنس

الا لله خوفاً من ربك قال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول صلى الله عليه واله من رانى فقد راى الحق فصح باسكين نبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الاخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من صحت لمسلبة التابعية كمراة وقعت في محاذاة مراة حاذت الشمس فيجد معه في النور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقل مراة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه وباقياً ببقائه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله

بواسطة الملك على قلب النبي صلى الله عليه واله وسمعه وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبعده من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين اظهرنا كلام الله وكتابه جميعاً دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كما مر لكن الغرض هيهنا كونه كلام الله خاصة فانهم يقولون ان هذا المنزل من الكلام على نبينا عليه السلام قران وفرقان جميعاً وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فهذا المنزل ما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تعالى ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وهو بما هو كتاب انما هو صور نقوش وارقام وفيها آيات واحكام نازلة من السماء نجوماً على صحايف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحايفهم والواحهم بحيث يقراها كل مسلم قارئ ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبعبادته يعملون ويتساوى في حملها الانبياء عليهم السلام والامم كما في قوله تعالى وانزل التوراة من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم ففيه غرائب العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً وفيه كرايم اخلاق الله تخلق بها رسول الله لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي هذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلاً في مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج

عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلالأ فيه اسرار ما في الارض والسماء ويتراءى منه حقايق الاشياء كما يتراءى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يغشها حجاب والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت وجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجايب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه لقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط الطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا تصرفها نشاة عن نشاة وتلقت المعارف الالهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها الى قواها ويتمثل لروحها البشري صورة ما شاهدها بروحها القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله وبيده لوح فيه كتاب وهو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لاحظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائية معاذ الله من هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق ما سيجيء من عنقريب ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى انارة قلبية واشارة تقريبية عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها كاضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعية بل كل

بدن يضاف اليه شئ من الذوات الملكيه فانما هو كالبدن المحشور فى النشاة الاخرة اما ذواتها الحقيقية
فانما هى امرية قضائية قوليه واما ذواتها الاضافيه فانما هى خلقيه قدرية تنشانها الملائكة اللوحية
واعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص وسياق الاشارة الى حقيقة صوره فى مباحث المعاد
وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحيه ياخذون الكلام الالهى والعلوم اللدنية من الملائكة العليه
ويثبتونها فى صحايف الواحهم القدرية الكتابيه وانما كان يلاقى النبى صلى الله عليه واله فى صعق
الصفة الاولى من الملائكة ويشاهد روح القدس فى اليقظه فاذا اتصلت الروح النبوية بعالم
عالم الوحى الربانى كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقايق بالمكالمة الحقيقيه وهى الافاضة و
الاستفاضة فى مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحى
والالهام وهو الكلام الحقيقى كما مر وكذلك اذا عاشر النبى صلى الله عليه واله الملائكة الاعلون
يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل فى محال معرفتهم وهى ذواتهم و
عقولهم لكونهم فى سكان القرب وقد حكى النبى صلى الله عليه واله عن نفسه كما روى ليلة المعراج
انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا انزل الى ساحة الملكوت السماوى تمثل
له صورة ما عقلها وشاهدها فى لوح نفسه الواقعة فى عالم الالواح القدرية السماوية ثم
يتعدى منه الاثر الى الظاهر ويقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسيه
لضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسيه لكن لا فى الاغراض الحيوانيه بل فى سبيل سلوك الرب
سبحانه فهى يشايعها فى سبيل معرفة الله وطاعته لاجرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب
خارجى سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع فى فص نفسه
النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان ينشج له مثال التنزل الوحى وحامله الى الحس الباطن
فتجذب قوة الحس الظاهر الى فوق ويتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقى
لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورة المحسوسة بحسب
ما يحتملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التى كانت له فى عالم الامر لان الامر انما نزل
صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا
او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلى ويتلقى منه المعارف الالهيه
ويشاهد ببصره العقلى ايات ربنا الكبرى ويسمع بسمعه العقلى كلام رب العالمين من الروح
الاعظم فاذا انزل عن هذا المقام الشامخ الالهى يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسبه ثم يتحدد
الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام فى كلامه فيسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة
يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره
من غير باعث خارجى فيكون لكل من الملك وكلامه وكتابه تادى من غيبه وباطن سره الى مشاعره
وهذه التادية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحى من موطنه ومقامه اذ كل له مقام

معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل يرجع ذلك الى انبعاث نفس النبى صلى الله عليه واله من النشاة الغيبية الى
نشاة الظهور ولهذا كان يعرض له صلى الله عليه واله الغشية الدهش والغشى ثم يرى ويسمع
ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم ما ذكرو جه
ما قيل ان الروح القدسيه تخاطب الملائكة فى اليقظه والروح النبويه تعاشرهم فى النوم ولكن
يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ونوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة
الناس ولذا قال صلى الله عليه واله تنام عينى ولا ينام قلبى وقال على عليه السلام الناس نيام فاذا
ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه ويشاهده الروح النبويه
فى عالم الغيب ليس خارجا من جنس الكلام والمتكلم والكتابه والكاتب فهذا امر مضبوط واجب الوقوع
وليس باتفاقى قدر ولاجل ذلك وقع فى كثير من مواضع القران ذكر تنزيل الكتاب والايات
مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما فى قوله فى سورة ال عمران ان الله لا يخفى عليه
شئ فى الارض ولا فى السماء هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو
الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك ايات
نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع
الامور وقوله فيها ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب و
قوله فى الانعام وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تاتيهم من
اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله فى هود كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم
خبير الى قوله كل فى كتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام وقوله فى الرعد تلك
ايات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذى رفع السموات
بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل
الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله فى سورة ابراهيم الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس
من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض
وقوله فى يونس الر تلك ايات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض
فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى
السموات والارض لايات لقوم يتقون وفى سورة يوسف وكاين من اية فى السموات والارض
يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله ما انزلنا عليك القران لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن
خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز
الحكيم له ما فى السموات وما فى الارض وهو العلى العظيم وقوله فى الزخرف حم والكتاب المبين انا
جعلناه قرانا عربيا لعلكم تعقلون وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم الى قوله ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله فى الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه

في ليلة مباركة انا كنا منزلين الى قوله رب السموات وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله في الجاثيه
تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث
من دابة ايات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيا به
الارض بعد موتها وتصريف الرياح ايات لقوم يعقلون تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق الى
قوله يعذبه بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لايات
لقوم يتفكرون وهذا التسخير تسخير اتفاقا وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط
بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما
بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعه يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس
العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن
والسر في ذلك ان القرآن والايات المنزله هي بعينها ايات كلاميه عقليه في مقام وكتب لوحيه
في مقام واكوان خلقيه في مقام والفاظ مسموعه بهذه الاسماع الحسيه ونقوش مكتوبه في
المصاحف بهذه الابصار الحسيه فالحقيقه واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفه والمواطن كثيرة

فصل في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب عن سر الكلام

روحه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب
لاجل ضعفاء عيون القلوب واخافيش ابصار البصاير فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت
له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل الكرسي فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن
على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى قال بعض ائمة الكشف والروح
في هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن
كريم في لوح محفوظ وهذا القاف رمز الى قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وان كان له حقيقه
واحدة لكنها ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واساميه بحسبها مختلفه وله بحسب كل موطن و
مقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز
وفي اخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي اخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون وفي اخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي اخر حكيم يس والقرآن
الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالاذان الظاهره ولو كنت ذا سمع باطني في عالم
العشق الحقيقي والجذبة الباطنيه والمحبة الالهيه لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد انواره واعلم
ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون
القرآن وانوار جماله واضواء اياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا لما مرت
الاشارة اليه من ان الكتاب الفعلي التكويني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات
الالهيه لكن هنا له على الوحدة والاجمال وههنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل

الايات لقوم يعلمون وقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور الكائنات
من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في العالم العقلي وهو عالم الامر
فكذا جميع ما في العالمين الامر والخلق كتاب تفصيلي لما في عالم الالهي من الاسماء والصفات
قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه الاية
الله نعم على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم
الاسماء وهي ارباب صور الانواع والدعوة لا تحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربوبات
من كل ما في الارض وما في السماوات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيهما وفي لطائفها في
كثير من الايات وسبيل هذا الباب من المعرفة ما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم
القائلون بان هذه الصور المتنوعه مجالي ومظاهر لاسماء الله تعالى وظلال وتمثل لها ومظاهر
جمال ما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان كل ما يوجد في عالم الحس السفلي فهو مثال لعالم
الاعلى الالهي الا انه يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس فهو عند الله خير
وابقى

فصل في تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما

ورد ان جميع القرآن في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله
ان من جملة المقامات التي حصلت للسالكين السائرين الى الله وسلكوا بقدم العبودية واليقين
انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميع الصحف المنزلة في نقطة تحت باء بسم الله بل يرون
جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي
ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومتقدميهم في الميمر العاشر من كتاب المعروف
باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو
الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك في هذا
المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت لله ما في السموات وما في الارض
فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات
كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان منحوه عالم المعاني والكلمات
بين اقسامها وافرادها لا يقاس بمنحوه عالم الالفاظ والتفاوت فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج
من هذا الوجود المجازي اللفظي الى ان يتحقق بالوجود العقلي واتصل بدائرة الملكوت السبحاني
حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه فمتى يشاهد
وجوده تحت نقطة باء البسملة لمسبب الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله جميعا
تجلت له عظمتها وجلالة قدرها وفخامة سرها بعد ما هي بهاته تحت والمثال لا تشاهد من القرآن
الا سواد الكون في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مدد هذا المداد اعني مادة الاجساد والابعاد
وهيولى الاضداد والاعداد والمدارك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وقوة ادراكه ايضا يكون

من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا اليه فالحس لا ينال الا المحسوس والخيال الا المتخيل والعقل
الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ونحن فيما ذهبنا اليه
لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي
القرية الظالم اهلها مهاجرا الى الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب وادركنا
الموت عن هذه النشأة والاطوار التي بعضها صورية حسية او خيالية او وهمية او عقلية وقطعنا
النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو
ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثانية باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القرآن
سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة واليقين المحض الذي لا يعتريه
وتحققنا بقوله تعـ ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما او نحو
ذلك من الايات من نحو الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب وهو امير
المؤمنين علي عليه السلام لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وبهذا انطق بما نطق من
قوله انا النقطة تحت الباء وقوله مشيرا الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل
الكلام في الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن المثل سائر
ان الكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يجبرني على تعداد اوصاف كمالاته و
نعوت جماله وعد شمائله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله
كما نحن بصدده ان شاء الله ولنرجع الى ما كنا فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة
المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يتأتى الا لصاحب بصيرة قلبية يعرف الفرق
بين صورة محسوسة يكون مبدأها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدأها من
داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض
الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعـ وبرزت الجحيم لمن يرى ان
يرى المحسوس بعين الحس محسوسا بعين الخيال فيرى الغيب شهادة وفي هذا ما تواتر نقله
وتكاثر وقوعه وما اتفقت رواية من هذه الائمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خرج يوما
وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال للصحابة اتدرون ما هذان الكتابان
بان في الكتاب الذي بيده اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من
خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الاخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم
وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث فمن ههنا مع ما تقدم من
كيفية نزول الوحي والكتاب على الانبياء عليهم السلام يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ
لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ولا يمكن
ايضا ادماجها بذلك ولم يغير بكل ورق في العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود

عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين قد ورثه خلف عن سلف الى
زمان ظهور المهدي عليه السلام وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة
وكل ما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البله
من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل
اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك فقال له نعم فبكى ذلك الابله ودخل
الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتاب عتقه من النار فجعل رفقاؤه
واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان مستمرا على حاله فبينا
هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار فسر بها
واوقف الناس عليها وكان من اية ذلك الكتاب انه يقرا في كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت
الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه من عند الله والحكايات والآثار في هذا الباب
كثيرة وذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما ذكرت
البتة لكان من ان الاولى ما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين
الخيال اولا ثم بعين الحس ثانيا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها
تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على
باطنه سلطان الاخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها لغيره بحسب
التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لاسباب خفية لا يطلع على تفاصيلها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب من حاله
والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية
ورجوعها الى الجانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبي
صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القرآن كالانسان
ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن اخر الى ان يعلمه الله ولا يعلم تأويله
الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب
باطن الانسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر
علنه فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المحسوس فاما باطن علنه فهو ما يدركه الحس
الباطن وهو يستثبته القراء والمجودون في تخاتهم بمدركاتهم ومحفوظاتهم كالخيال ونحوه والحس
الباطن كما يدرك المعنى صرفا بل خلطا مع نوع شيء مما يشبه او عوارض مقارنة الا انه يستثبته بعده
واما ثانية الخصوص من علوم الحضور فيها ان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدرك كل انسان
بشريتها واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات
فالاولى منها ما يدركه الانسان المتمكن من اقتناص المعاني بحدودها وحقائقها متنزهة عنها

مقام

ماكا فاصحاب السعير وللاشارة الى الحس الظاهر من منازل القران بقوله من فاجره حتى يسمع
كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات العلما فى درجات علمهم قال نرفع درجات من نشاء
وفوق كل ذى علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله فى حق الملائكة
وما منا الا له مقام معلوم تذكرة تمثيلية وبالجملة ان للقران درجات ومنازل
كما ان للانسان وادنى مراتب القران وهو ما فى الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما
فى الاهاب والبشرة وللقران فى كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط
طهارتهم عن حدثهم او عن حدودهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشر
من الانسان الا القشور من القران فالانسان المقتصر من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات
القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره
ولبه فلا يدركه الا اولو الالباب وذووا البصائر اذ حقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا
يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يتفضل الله عليه من حكمته ومن لدنه علما لان
العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم والحكيم من اسماء الله تعالى الحسنى ولا بد لمن له
نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة الله اياه له ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم
الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة خيرا
كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل**
فى توضيح ماذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون معرفة لب الكتاب مختصة
باهل الله من ذوى البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المعتنين بامر
الدين وفهم غرائب الكلام المبين ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس
وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم سدا ارسل الى ياسين ومكتب اهل التقديس
واهل الذكر الحكيم وقراءة الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذى هو الامام
المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبنى ربى
فاحسن تاديبى وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك
الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان الله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر
او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يتلقى القران من لدن عليم حكيم او يسمع بسماع باطنى
فى عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز قرانى وتلويح كلامى** ان اول ما ينكشف لاولى
روح القدس فى مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه
ياسين والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذى الذكر وق والقران المجيد ون والقلم وما
يسطرون ومعنى الحروف والجمل وهى الحروف المنقطعة القرانية والكلمات التامات المفردة وبعدها
الكلمات المركبة الفرقانية فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية اقام

اللواحق الغريبة والاثار الخارجية المادية ماخوذا كل منها من المبادى العقلية من حيث تنزل
فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد فى الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الاحاد
بل الاضداد لا كما لها فى عالم المواد والاجساد ومثل هذا المعنى المشترك فيه لابد كما فى الروح الانسانى
ما لم يتجرد من مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المغمور فى المادة ان يكون عاقلا للشئ كما ليس من شان المنغمس فيها كالمحسوس
ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساسا او تخيلا او
او توهما او تعقلا لابد له من ضرب من التجرد وان مدار المدركية والمعقولية على ضرب من التجرد
عن المادة والتجرد عن الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول
الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى فالروح الانسانية تارة
يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله فى مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى
من عالم التخيل والتمثل الجزئى وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلى الذى هو من
حيز عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل وحس فان تصرف الحس
وما يجرى مجراه لما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لما كان فيما هو من
عالم الامر والتدبير فالذى يكون فوق الخلق والامر جميعا فهو محجوب عن الحس والعقل جميعا والمجرد
فلا يدركه نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الا بقوة من له الامر والخلق كما ورد عن ابى عبد الله عليه السلام
قال قال امير المؤمنين عليه السلام اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولو الامر بالامر بالمعروف
الحديث ولقد دل على تفاوت المقامات قال تعالى فى صفة القران انه لقران كريم فى كتاب مكنون
لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة عجيبة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك
ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى
عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ اعلى
ومرتبة رفيعة لا يعلمها الا الله ولا يدركها احد من الانبياء عليهم السلام الا فى مقام الاحدية عند
انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه عن النشاتين وتجاوزه عن
العالمين الخلق والامر وبلوغه مقام قاب قوسين او ادنى كما اخبر خير الانبيا وافضل البشر صلى الله
عليه واله عن حاله لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل وللاشارة الى هذا
المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله وقوله افمن
شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفى الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه
الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام القلب المعنوى والحس الباطنى وقع قوله ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نسمع او نعقل

لهم وزفهم من البال ضروع الملكوت والجنان فاذاق طوامن الطايف الرحمة والرضوان اغذية لطيفة وعجايب في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغيار ومن لم يكن لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار وكتب الله اولا في الواح اروا حهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنايع اياتهم يتبصرون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كنا حروفا عاليات نزلنا في سطور سافلات وهذه الحروف المقطعة في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفى ذلك العالم بعيد الحروف المتصلة منفصلة وبعيد المتصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتمييز ليميز الله الخبيث من الطيب وفى يوم الجمع ايضا لقوله تعالى ذلك يوم الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك لا ريب فيه فاهل الدنيا الكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة فالحروف الواحدة بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولى الالباب كما اشار اليه بقوله لقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا المقام وما شاكله الى مقام اخر بقوله قد فصلنا الايات لقوم وقوله كتاب فصلت اياته فهنا نتفتح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم في لوح القلب المبتدى حروف التهجى ليستعد بذلك لتلاوة ايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرا باسم ربك الذى خلق وقوله اقرءوا ما تيسر من القران وعند ذلك يسهل عليه الكلام والذكر ويتيسر له القراءة ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر ويتاتى له المحافظة للقران والمداومة على تلاوة اياته فيحفظ الله قلبه عن وسواس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب ايات الكتاب المبين التى بها رجوما وهاما للمعطلين والقالبط الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظنا من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين الشعار تنبيهى وتلميح القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد من قبر هذه النشأة لم يطلع على معانى الكلام ورموز ايات القران وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يحصل له وجه قابليته ومهابته وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه يا مغرور وقم من رقدتك يا مكور حتى تسافر معك في سبيل مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع اياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذر الذين اتخذوا دينهم هزوا واشتغلوا بدنياهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا وذرهم وبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه وتعجبهم بقوله ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومى اتخذوا هذا القران مهجورا واديب رجل اديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصم

والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القران ولا فهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق من قيود الرسمية ورسوم العادية لترى عجايب قدرة الله وعظمته في انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزاين السموات والارض بمفاتيح علم الغيب المبراء عن وصمة الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله

فصل في نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفى كل عليل داء الجهل ويروى كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوى كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلى الله عليه واله ان القران هو الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وما واه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى فهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا فما للتراب ورب الارباب ففى كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسرار من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حبوب المعانى لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلايق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلى اصطياد نوع خاص من طيور السماء برزق مخصوص سماوى منه يغتذى به يعلم منطق الطير كله وهو المقصود من نسط الشبكة في الارض دون غيرهم سواء انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذى به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا فان الله لا يسال عما يفعل وهم يسئلون ما للعميان وملاحظة حقايق الالوان واما من اشتعلت مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القران فادرك اسرار الاحرف والكلمات والايات كما هى فقيل لهم تادبوا بادب الله ورسوله واسكتوا فيه وابسطوا ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم وانزلوا الى سماء الدنيا من منتهى علوكم لياتى بكم ضعفاء الاجيال

علمهم

ويقتبسوا من خبايا انواركم المشرقة من وراء حجب مستورة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل
شربنا واهرقنا على الارض فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القرآن
ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الا ويوجد في الكتاب قسم منه
متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقايق الحكم وطرايف
النعم التي فيها غذاء للارواح والقلوب فلذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية
الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مما ينتفع بها المتوطنون
في المنازل والعوام ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والاقسام الاخروية والدنيوية جميعا فما
من شيء الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق الى ملكوت القرآن وباطنه لتعرف كونه تبيانا
لكل شيء **تنبيه واشعار** اعلم ان خطابات القرآن كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين امنوا
ما يختص باحباء الله الصالحين واوليائه المقربين لا المبعدين المكذبين والجاحدين المنكرين اذ ليس
لهم نصيب من ذوق معاني هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع
لمعزولون ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الا
ما سبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايها الحبيب لو لم تكن ممن قضى
الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك لعجب ما تيسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك
الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك
الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا ماؤفة بافة عصبية فاذا فتحت عينيك ابصرت
ما هو بين يديك فلا تحتاج الى قايد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قايد
لكن ليس كل ما يدرك قايدا ويفعله يمكن للمقلد ان يقلد فيه انما التقليد يجري في الامور التي
والافعال البدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حد ما فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف
وادق من الشعر قدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجر وراءه اعمى وكذا اذا
دق المحال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة
ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجر وراءه اخر فلو فرض القايد كالطير في طيرانه الى اوج
عالم الملكوت في جو سماء الجبروت او كالسباح الماهر في سباحته ابحر الحقايق والمعاني فلا يمكن
للاعمى تقليد ذلك القايد في الطيران ولا الزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر
فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبير فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير
الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة
اليقين ولذلك لما قيل للنبي صلى الله عليه واله ان عيسى يقال انه يمشي على الماء فقال لو ازداد
يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة بحمد الله اعين يبصرون بها ايات الله ولهم

اذان يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها موايد كرمه
ورحمته وارجل يمشون بها الى اركانه ومنزل جوده ورافته **فصل في الاشارة
الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها** فقد ذكر الشيخ المحقق محيي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر والثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال صلى الله عليه واله حكاية عن نفسه على طريق
التمدح انه اسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله لنريه من اياتنا انه هو
السميع البصير فالضمير في انه هو السميع البصير يعود على محمد صلى الله عليه واله فانه اسري به
فراى الايات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ما اخطه السماع وهو الصوت
فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه فني له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بنفسه
من حيث هو له ولكن وصل من حيث سميع الى استماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله
في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى ودون اللوح المحفوظ فان
الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل ويسمى اللوح بالمحفوظ لان المكتوب فيه محفوظ
من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات
وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ومن هذه الالواح يتنزل الشرايع والصحف والكتب
على الرسل صلوات الله عليهم اجمعين ولهذا يدخل في الشرايع النسخ ويدخل في الشرع الواحد
النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم وفيه لا غير ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى
اجلا واجل مسمى ومن هذه الالواح وصف نفسه بالتردد وانه يتردد في قبض نسمة
المومن بالموت وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في
الامور ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها والملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله هو الذي يمحو على
حسب ما يامره به الحق تعالى والاملاء على ذلك الملك والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالتردد
المنزل على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امران في العالم ولا تحاد
في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقتضيا كما ان هذا التردد الذي يجده الناس في
نفوسهم حتم مقتضى وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقايق ثم قال فقد انباتك بمكانة هذه
الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله صلى الله عليه واله من العلم الالهي ومن بعدها في
اي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك والكواكب والافلاك وما
اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يجري على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام
يكون جميع التاثيرات في العالم ابدا ولا بد لها ان تكتب وتثبت انتثار الكواكب وانخلاع الاجرام
الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى الجنان التي ارضها
سطح الفلك الثامن وجهنم الى سفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فاثبت في
اللوح المحفوظ كل شيء يجري من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في

هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عنده وقوع الحكم وانشاء آخر فهو مقدس عن المحو
فانه يمين القلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها منفصله مسطورة كلها لله على الوجه الثابت وذلك
بتقدير العزيز العليم والقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف
صحيح كما شاهدت الجنة لرسول الله صلى الله عليه وآله في عرض الحايط انتهى كلامه وانما اقتصرنا
على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم نتعرض لشرح معانيه وحل
رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب
يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا

فصل

في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه وهو بوجه كالفرق بين
الامر والفعل فالفعل زماني متجدد وامر الله بري عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون
النازل قرانا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل هاهنا اربعة القاب الكلام و
الكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به
احوال المبدا والمعاد ويتراءى منه حقايق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس
ويظهر به للسالكين الى الدار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم من الله نور و
كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم
الى صراط مستقيم فقوله نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله
كتاب اشارة الى مرتبة العلم التفصيلي المثبت في اللوح المحفوظ والاشارة الى هاتين المرتبتين
قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب وقال اومن كان ميتا
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن اسمائه الحكمة
وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا يحصل
بسعي واكتساب ولا يوصف بها الا المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا
الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوايب الخليقة كما قال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
من عباده والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير قال
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره على من يشاء
من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حق الامر اذا ثبت ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق
وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين امنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك
الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير
ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما قال تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء
وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الاخرة واحوال المبدا

والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب
والمغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء
لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب الجهل و
الحسد والكبر والعجب والرياء والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وساير
الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت الاطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى
قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من
مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة
لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة لقوم يؤمنون ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته
من العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي محكما فلان القرآن كما مر له مقام عقلي قائم بذاته
فيه حقايق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين وكذلك
القياس في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقايق الموجودات وحكيم من حيث
ان علمه قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زايدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان
صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدأ الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه
في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري كما مر في كونه
حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الا
الى المرتبة النفسية التفصيلية قوله تعالى تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين
آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس
ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت اياته قرانا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا
فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى والفرق بين البشير والبشرى كما مر قوله تعالى
وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز
الحميد ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها
العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعم لانه مما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق
ما يتنعم ويتلذذ اهل الدنيا بملاذهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الاخرة بل هذه اللذائذ
الحسية الامر بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمت الله ثم
ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيتها اجمالا ولا يطلعون عليها عرفانا حقيقيا ليفوزوا
بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله ورزق ربك خير
وابقى ومنها المبين لانه يتبين به حقايق الموجودات ويظهر به اسرار النشاتين واحكام الربوبية والعبودية
واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك ايات الكتاب وقرآن مبين ومنها الميزان

للمؤمنين

هدى م

لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من
فاسدها وراجحها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها وقوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات
وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا
في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولا شك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان
المسمى والموصوف والله اعلم بجلالة شان كلامه وكتابه

الموقف الثامن في العناية الالهية

والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والقدر
الرباني وفيه فصول

فصل في القول في العناية

لا شبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة فوق
التمام وكذا ضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذوات مستقلة الهويات بهوية
الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من اهل هذا العالم وبالجملة العلل العالية
لا يجوز ان يكون صدور الافعال منها لاغراض وغايات تعود اليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل
والا لم تكن تامة الكلية والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع فاذا ثبت
انها لا يهمها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يعترض على ذواتها ايثار طارئ ولا ارادة زائدة فليس لها الا
بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث
الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان سيما في
النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب و
رعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للآفات والمفسدات ما يقضى
به العقل العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الآثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا
منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وبعض الحيوانات
العجم الحسنة كالنحل والعنكبوت مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم
مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى
عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما
يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية و
الرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به
وهو المشية الازلية فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا
غاية له ولا حد في الكمال واذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم
بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا وصدورا
متأديا الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين والنقص
ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء او القائلين بالارادة
الخالية عن الحكمة والغاية المنسوبة الى الشيخ الاشعري او القائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد

ضلوا اضلالا بعيدا حيث جعلوا تنزيه الله ذمه وتوحيده نقصه وما قدروا الله حق قدره

فصل في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في
حقه ويكون كل ذات مولية وجه القصد شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات
حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني فضائلها ولواحقها فالخير المطلق الذي يتشوقه كل
الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود
مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباعه
وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره وكل ما سواه لا يخلو من
شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصان
درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر بمعنى اخر هو
المصطلح عليه هو فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه
والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء
ضربا من الحصول في ظرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما
عدم ذات او عدم كمال ذات والدليل عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره
لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته ولو
اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون
الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير
اليها لا يقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرائزها طالبة لكمالاتها
وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير كونه وجوديا شرا لغيره لان
كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه
شرا لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي
المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان
كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا لم يكن الشيء
الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على
نظمه الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان
اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او عدم كمال ذات
وانت اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر لا
يخرج من امرين فانه اما عدم محض او مؤد الى عدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر و
الضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها عدميات محضة ويقال شر لما هو
مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لمبدأ ما وسبب ما لا فقد لمبدا

وسبب فقط فان السبب المفضى المنافى للخير الكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما
كان مواصلا للمضرور به المأوف من جهة وجوده فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة كمن تأدى
بفقدان اتصال عضو بوجود حرارة مفرقة له قاطعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال
الصحة بقوة شاعرة فى مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك تلك القوة بعينها السبب المؤذى الحار
ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك امر عدمى على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك الامر الوجودى
على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودى ليس شرا فى نفسه بل بالقياس الى
هذا الشئ واما المدرك الآخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر فى نفسه وليس شرا بالقياس
اليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه
شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا فى العين ومن حيث هو فى العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس
له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودى المضر المولم فان الحرارة المؤذية او الخلط
اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثانى ما كان
غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على المحتاج اليه فى استكماله بالتسخين
وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبييض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال مدركا ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدرك من حيث انه يدرك لذلك ان السحاب قد حجب او المطر
قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين
بشعاع الشمس مثلا انما يدرك بقوة اللمسية وهى الحقيقة عادمة للكمال اللمسى وفاقدة للسلامة والاعتدال
المزاجيين وهى ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقى الذى هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل المانع
كالسحاب هنا فهو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا من السحاب ولا مستضرا
منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب لعدم كماله
بل الذى يدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هو العدم ولا
كل عدم بل عدم واصل الى الشئ ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة فى قوة السمع والبصر ليس
شرا لهما بل عدم واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه وطبيعته و
اما الوجودات فهى كلها خيرات اما مطلقا اى بالذات وبالقياس جميعا او بالذات ولكن قد
يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدى الى عدمه او عدم حال من احواله ويقال لها الشر
بالعرض وهو المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافى لكمال يقابله ويضاده ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل
والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء فى ذاته ليس بشر وانما هو
من الخيرات الوجودية وهى كمالات لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة فى الانسان

وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها فى الكمال ان يكون قاهرة على ما تحتها من القوى
غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المؤلمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان
وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر
فى فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها
كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شريتها هذه الاخلاق
الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها
الى مسلك الطاعة للتدبير الامر الذى يرتبط به السعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة
كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالقياس الى المظلوم على
الوجه الذى عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس شرا الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر
به ازيد مما يتضرر به المظلوم فى اكثر الامر وكذلك الآلام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها
فهى من حيث كونها ادراكات لامور ومن وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات
كاليه وانما هى شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المفسدات والمولمات
واذا تصفحت من جميع الاشياء الموجودة فى هذا العالم المسماة عند الجمهور شرورا لم تجدها فى انفسها
شرورا بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسى والغرض من ذكر هذه
الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوض بايرادها
وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر
فى كل ما يعدونه شرا يرجع الى الامر العدمى والا فالبرهان هو الذى مر بيانه فى اول هذا الفصل
وربما يدعى البداهة فى هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت وهى منحلة بعون الله العزيز بتقريره
ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدميا
فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما لكنا نجد بالوجدان
انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمى كقطع العضو مثلا او زوال الصحة والآخر
الامر الوجودى الذى هو نفس الالم ونذلك الامر الوجودى المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه
ايضا شرا آخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه
شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر
الآخر ولو فرض تحقق الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فيبطل ان نحوا من الوجود
شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمى فهذا ما ذكره
العلامة الدوانى فى حاشية التجريد ولم يتيسر له دفعه ولهذا قال والحق انهم ان ارادوا ان منشأ
الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه

انما يوصف به العرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره
بالتوسط كما هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصوده
هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الامر ادراك المنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم
الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه فليس في
الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتالم
يتالم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوع من الادراك
لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو وان كان نحوا من العدم لكن له ثبوت على نحو
ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظايرها و
قد علمت ان وجود كل شي عين مهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين
الانسان ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضا ان العلم بكل شي عين المعلوم منه بالذات
فهيهنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي هو عدمي والادراك المتعلق به
عين ذلك الوجود الذي هو بنفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات
من افراد العدم ولا شك ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشي لا العدم مطلقا
كما اشير اليه سابقا فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر بالذات فهو من افراد
العدم البته والذي يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان
النفس قد اشرنا الى ان قوتها سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات
فهي بعينها الجوهر اللامس الذايق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية
وكل ما يرد على البدن من الاحوال وجوديا كان او عدميا فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة و
تتاثر منه لاجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه
زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجودا حيا عند انفصاله شاعرا بتفرق اتصاله كان له
غاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية للشي لانه يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك و
النفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما
ورد على ذات النفس ولهذا يتاذى ويتالم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بعقد
تعلقها به واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشاة التي
وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة او سوء مزاج شديد او فساد او موت
مثل اذى الحي الذي حيوته بعينها حيوة البدن فتامل يا حبيبي لتدرك ان الشر غير لاحق الا
لما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص تستدعي
لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب
في الصور فكل ما هو اكثر براءة من المادة فهو اقل شرا ووبالا واعلم ان الشرور يلحق المواد على

وجهين لانها اما ان يلحقها لاول امر يمنعها في اول الكون واما لامر يطرء عليها بعد التكون فالقسم الاول
كما يمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي
اصيبت بشر يقابله ويوازيه كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس ونبات اذا عرض لها من
الهيئات ما جعلها اسوء مزاجا واقل اعتدالا واعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل
فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج
اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام التشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد قصر وما اساء
فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين
الشي ومكمله واما مضاد واصل مبطل للكمال محقق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او
اظلال جبال شاهقة تمنع تاثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج ومثال الكمال ومثال الثاني
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه
من الصورة الكمالية فصل في اقسام الاحتمالات التي للوجود من جهة الخير و
الشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال
الى خمسة اقسام ما هو خير كله لا شر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير
مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلا والاقسام الثلثة
الاخيرة غير موجود في العالم اصلا انما الموجود من الخمسة المذكوره هو قسمان فالقسم الاول
الذي كله خير مطلق لا شر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شي مما ينبغي ان يكون
لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها ما لا ينبغي لها
لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكمالاتها
التي لا تبيد ولا تنقص ويتلوها من جزيها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا
انها مستكفية بذاتها ومقومة ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من
حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين
المقربين فهي ايضا من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدا الاعلى لاجل كونه خيرا محضا
يفعل الخير لانه خير وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم العقلي ومن قاعدة الامكان الاشرف
والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر
قليل فيجب وجود هذا القسم ايضا منه لان تركه لاجل شره القليل ترك لخير كثير وترك الخير الكثير
شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات ومبدا الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات
الطبيعيه التي لا يمكن وجودها على كمالها اللايق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات
والمصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التي كمالها في
قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق

وفي وشباب يبقى وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في نفسها خيرا الا انه يعرض لها بسبب مصادمات اتفاقية تادى ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية العقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور وفي اوقات اقل من اوقات العافية والسلامة عنها

بيت م

فصل في ان جميع الشرور من القسم المذكور لا توجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد فيه وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لذات اما لكون نوع ادون منزلة من نوع اخر او اخس درجة منه في حد نفسه فليس ذلك شرا في حقه فكون العقول ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلا بل انما يوجد تحت السماء في عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الموضع هو مقارنها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فما صح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لا يحصل الا عند حصول الابدان واستعداد مادتها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم سبب دوام الفيض فيكون خيرا بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها متضادة انما هو من لوازم مهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال

الحاصل م

الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات وما يحصل منها اليه كالمثلثات المتساوية الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة

فصل في كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والحجر هاويا سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضر او مفسد لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضروريات التي تلزم الغايات الكمالية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للمهيات والنقصانات اللازمة الضرورية للموجودات الثواني والنقصانات لوجوداتها عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم من درجة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان النفس عن درجة العقل الاول اكثر من نقصان العقل فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها لكانت الانواع كلها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة كما ان مهيات الانواع بحقايقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبائع اكثر واوفر مما في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد مما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء آخر واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا يكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل انه وجب ان يفعل فعله الخاص لذاته الا في مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة

لذواتها افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تشتعل النار الاعراض
المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لآفته او ان يفصل السيف الاعراض التي لاجلها ولا يقطع عضو
انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء مستتبعا
لآفات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة
اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من المستضرين والمستضرون ايضا اوقاتهم التي
هم فيها في كنف السلامة من الاحتراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة
لا يستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية
والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة اللائقة
النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا اكثرية فالخير مقتضى بالذات
والشر مقتضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الوجود لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي
عبارة عن وجود جميع الاشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة ونقائضها فالنار العقلية
لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس العقلي والاسد العقلي وكذا سائر الصور
العقلية لسائر الاشياء لا شر فيها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي
تفصيل الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها وتقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني
لا بد من تضاد وتمانع يوجبان التفرقة والتكثر وبعدما تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة
هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان صدور المواد الجسمانية من العقول الفعالة
انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكما انها في الهيولى منبع الشر
والنقص فلا بد من وجودها كما علمت قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ
لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اوضح في تقريره لما كان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي
غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد في جميع
ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن
وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين

والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ الاشراقي في التلويحات لو نظرت
الى الآثار رحمه الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد
يبقى وراءها الامكان الغير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما للمبادي قوة
الفعل الى غير النهاية وكان لا بد ايضا لتجدد الفيض من امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض
علوية متبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات
ويرشح الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدأ الوهاب
لا تغير فيه ولو كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان لحصل فيها من فيض العقل الفياض
ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن منها دفعة
دون الابدان ولا مع الابدان بحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض
واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص
والنفوس التي تقتضيها العناية الازلية من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد
ولولا التضاد لما صح الكون والفساد لما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا التي هي اشرف منها
وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف منها من القبيلين وهي النفوس الغير المتناهية
النطقية وكون الصور والكيفيات متضادا بعضها لبعض فقد علمت انها ليس بفعل فاعل بل من
لوازم وجودها القدري المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع الاعتدال ويحصل الكمال
تضادها فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد ولوقف الجود ولتعطل العالم
العنصري عن قبول الحيوة التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان
وكتم العدم البحت ولم يكن للسلاك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقد قال سبحانه
كما بدأنا اول خلق نعيده ومن تأمل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور
لعلم ان فيه خيرا كثيرا لا نسبة لشريته اليه يصل الى الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه
لو لم يقع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة و
الاكل والشرب فالمفروض انه حي عنده تلك الاسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فلانه يخلص
عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله الى الرحمة كما سنبينه ان شاء الله

فصل في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم
الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى
يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان
هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لا مكانه في النمط الاول
من الوجود فانه قد فاض من المبدأ الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية
والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبايع السماوية المتقدمة الذوات المرتفعة

الفاسد والمضاد وبقى هذا النمط الثانى الذى لا يمكن وجوده الا مخالطا للقوى والاعدام والاضداد
فاذا قلت لم لم يوجد النار التى هى احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر فكانك قلت لم
لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار نارا
وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير فى العالم كثير والشر قليل
ونحن اذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور بوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق
وملكات ردية واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة
العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران مضران فى المعاد موجبان للنفس
موجبان للشقاوة فى العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع
الذى هو الثمرة القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان
واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذى هو السعادة الدنيوية التى هى فى التحقيق شقاوة
فوقوع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمون من السعادة الحقيقية ويكتسبون من نار الجحيم و
العذاب الاليم واجيب عن هذا بان احوال الناس فى العقبى كاحوالهم فى الدنيا واحوالهم فى النشاة
الاولى على ثلثة اقسام الاول هم البالغون فى الحسن والصحة والثانى المتوسطون فيهما وهم
الاكثر على تفاوتهم فى درجات التوسط والقسم الثالث البالغون فى النقصان الممنوون بالقبح
والسقم والعاهات وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا
فى غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال النفوس فى الاخرة على ثلثة
اقسام الكاملون فى القوتين البالغون فى تحصيل الكمالات الحكمية النظرية واقتناء الملكات
الكريمة العلمية الثانى المتوسطون فى تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم
فى ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث هم البالغون فى الجهالات
البسيطة والمركبة الممنوون فى رداءة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثانى بكثير واذا
نسبتهم الى مجموع القسمين الاولين كانوا فى غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة غلبة
وافرة فى كلتا النشاتين قال الشيخ الرئيس فى الاشارات لا تعتقدن ان السعادة فى الاخرة
نوع واحد ولا تعتقدن ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها نوعا اشرف ولا تعتقدن ان تفارق الخطايا بانكر لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يتعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك فى اقل
اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد مصروف عن اهل الجهل والخطايا
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذى قبله وان كان
منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان فى الاصول الايمانية والقواعد العقلية
يعطى الجزم بان اكثر الناس فى الاخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا اهل المعرفة

في انواع الكائنات وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا ٣

الكشف بنمط اخر من التحقيق فى هذا المقام يجى ذكره من ذى قبل ان شاء الله على ان البرهان اللمى
قائم على ان خلق كل نوع طبيعى من افاضة الله وتربية النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع
احاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة
الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلامنا فيه هو الكمال الاول والثانى الذى
بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هى ناس ليس مقتضى كمالهم الاول والثانى
ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته واياته واليوم الاخر فان هذا ليس فى جبلة اكثر الناس
بل فى طباع طائفة مخصوصة هم فى الحقيقة نوع اخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان
قد اشرنا الى انه من حيث نشاته الاولى نوع واحد ومن حيث النشاة الفطرة الثانية من طينته
وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال يخصه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما سيجى
شرحه فى بحث المعاد قال الشيخ فى الشفاء اعلم ان الشر الذى هو بمعنى العدم اما ان يكون
شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب
الامر الذى هو ممكن فى الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التى بعد الكمالات
الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذى نحن فيه وهو الذى استثنيناه
هنا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او
بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح
فى ان يعم وستعرفه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه
الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد له وكلما
وما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشى فى بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التى
تلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما فى امر ما مقتضى كان فى الطباع انتهت عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصى ويتصف به من الرذائل وافعال قبيحة بقضاء
الله وخلق قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصى والاثام منه بالضرورة شاء الانسان
او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذى منبع الجود والاحسان
ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره
عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك ينسب الى خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور و
العدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف وان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غنى عن العالمين
وبرى عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا
انما هو على تقصيرها وتلطخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات المؤذية الموحشة لا ان
عقابها المنتقم خارجى يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها فى فعالها كما يتوهم المتوسلون بالعامية

من ما يرونه من العقاب الحاصل في هذه العالم بالاسباب الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك
فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتايج هيات ردية وملكات سيئة
فهي حمالة الحطب نيرانها ومعها وقود جحيمها فاذا فارقت النفس متلطخة بالملكات المذمومة
والهيات المردوله زال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة
والنيرانات الكامنة اليوم فتشاهدها بعين اليقين وقد احاطت بها سرادقها واحدقت بقلبها
عقاربها وحياتها عاينت مرارة شهوات الدنيا ونادت بمؤذيات اخلاقها وعاداتها وردت
البهائم اوى نفعالها ونتايج اعمالها كما قال الصادع عليه واله السلام انما هي اعمالكم ترد اليكم
ورب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا فيكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب
الهيات الردية كحال الانسان المنهوم المفرط في الحمية اذا اورثت له تخمة وقوة شهوة
وضعف معدة اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق الغذاء اليه من الشهوة
المؤدية الى هذا التألم لا لان الطبيب الذي امره بالاحتماء ينتقم منه ومنها اي هو من كتك
الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه المعتزلة نفوا
في فعال الواجب تم الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خرجهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول
فان السؤال لم عن غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ومع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها
والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من افعاله تعالى مطلقا بل انما نفوا في فعله
المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما في الافعال والافعال المخصوصة في
المقيد فاثبتوا الكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات
ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية
وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بتعيين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته تعالى
والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية
واما ثالثا فهب ان الامر كما زعم فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال عن مباديها الذاتية
على وجه المناسبة وعدم المنافاة وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيتنبه
على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات
الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر
منه نعم شرا اصلا كيف وبما ذكرنا يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشر له عظيم من اثبات
الثنوية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا للحكمة في بحث يدفع
بما هي بذر الشبهات كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم
السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني وقد علم اني مضل عباده عن
الطريق ومغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله على وجه الالزام للجادل الكذب

لا يستبعد لادراك المنهج البرهاني ويقبل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلث المذكورة في كتاب
الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة و
اصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين
ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهرا شريفا لاجل امر خسيس حيث
فعل عالم العقل ولاجله فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى
ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب فليجز
عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا اغلوطة نشاء اما من الاشتباه بين
الغاية الحقيقية والامر الضروري واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها كذلك فليس يلزم
من كون كل غاية متاخرة بالذات من الشيء ذي الغاية ان يكون كل متاخر بالذات عن الشيء غاية له
حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة
والغاية بمعنى الذي لاجله الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت
سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة او نحوها ويصح ان يقال للافعال انتهاء ولا يصح
بوجه اخر فان الجود الالهي لا غاية له وحق قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل
منتهيا الى الهيولى شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان
الهيولى وما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفا
من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال
ثم يرجع اليه وقوله كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديثه
الخير والشر ويستشكل الامر يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك وما فيها انما خلقت
لاجل الانسان وان الافعال الالهية مثل افعالنا ارادة قصدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا
واغراضنا في افعالنا الصادرة عنا بالاختيار ولو تامل هذا الجاهل المحجوب عن شهود الحق
ادنى تامل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية
ونضرا بعض نوعية ازلا وابدا ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله مثل الفراعنة والدجاجلة
على ما وقع من تمكين ادياتهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وارائهم الخبيثة وتحكمهم في نفسهم
وظلمهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامر على نحو ما تستلزم
شهوة كل احد فان كل ما يحصلونه مما فيه خاص وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومباديهم سيما
اذا صدقوا انفسهم من احباء الله والصالحين من عباده فيقال لم ما جمع من له هذه الارادة
الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الافة وحصول المثوبة بل
لم لم يرفع الكفر والجور من العالم حتى يملأ الارض نورا وقسطا وعدلا لم يجعل الارض غير الكذب

كما في الاخرة نشأة نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلى مستغن عن ذلك فيقال كون التقدير الازلى عنه واجب او ممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلابد من مرجح زايد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا بحيث يجب ما كان يجب الوجود لكان هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسئل عن لم فيقال عدم السؤال بالمعنى الذي تصوروه لانه يعوق اللسان او لان النظر فيه حرام او لان الحجة لا ينتهى اليه والاقسام كلها باطلة وان كان الامر كما زعمتم بانه لا يسئل في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات البارى نفيا واثباتا وغيرهما فللخصم ان يقول لا يسئل عن لم ومن الاشكالات القوية في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غنى عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحد من طبايع الاشياء ما دام كونها على تلك الطبيعة يجب ان يكون غير معوقة عن كماله الخاص الثانوى دائما ولا ممنوعا عن وصوله الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لابد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام كل ميسر لما خلق له اذ القسر كما علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا يخ اهل الكفر وما يجرى مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى وادخل في فطرة اخرى من نوع اخر ام لا وعلى اى التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فلان انصار نوعا اخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية والغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهرية طبيعية فيكون تلك الافعال عند ذلك من كمالات ذاته كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة والسبع كماله في الغلبة والتسخير فلم يكن الشيء معذبا بما يلايم نفسه وطبعه بل متبجحا به كما نرى من احوال الكفر الخلق واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غريبة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه بما سينكشف لك في موضعه ان شاء الله تعالى عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الآتية كلاما من ذى النظر يستشعر منه عموم فضله تعالى وشمول رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى

فصل

في ان وقوع ما يعده الجمهور شرا في هذا العالم قد تعلقت به الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما نحن بشرحه في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهنا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القايل بالقضاء الازلي او القايل بالاختيار التجددي والقصد الزايد فان لمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيى الدين العربي في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان البارى جل ذكره غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا يحتاج الى استعداد خاص ولا ضد له مضاد يمانع فهو بمجرد امكانه الذاتى كاف في صدوره عنه على وجه الابداع ومجموع النظام له هوية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له نوعه منحصر في شخصه فلا يحتاج لبقائه مرهونة باستعداد محدود او زمان موقوت فلا محالة مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول المكونات في هذا النظام افلاك دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مترتبة على الترتيب وهي متهيئة لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات وهذه لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفا مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى موافقا لطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا لها فانه لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحدة كان موافقا لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض لتحليلها بالتلطيف والتبخير الى طبيعة اخرى يكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية مقتضية له على ان الارض لو كانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الان لكن تحت هذه المكروه والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصورة الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام الالهى ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت يجوز ان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذا الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا الخلق الذي يلزمه شر على ان التعمق في سر الكائنات يعطى الحكم بان كله خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الا تحول النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو رجوع الى المحل الاعلى

الطبيعيه وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه فكما ان استكمال النطفة
بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك استكمال الصورة الحيوانية الحسية
بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح
الناقلة اياها من نشاة الى نشاة ليست شانها بالذات نقص الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات
الى ان يقع الموت والا لم يكن افاضتها بجانبه ولم يسلطها الحرارة على البدن ولا يرضى بجانبه احد
سيما الانسان الا لاجل حياة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات
ايضا مستقلة الى ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتهيئة
بالتحصين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان يبدل مركب النفس ويستوي له مركبا ذلولا
برزخيا مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب واخرى الى
جانب اخر فهذا التبديل في المراكب يهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت
طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف
القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع
لا بالقسر والاتفاق بسبب ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة
الاشرف ولان يكون نوع انزل وانقص فداء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء للمركبات
وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبدنه المستتم لها الشرف والفضل وكذا الاستعداد
والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الاعلى ولنرجع الى نمط اخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات
والشرور النسبية المودية الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب الصالحين **فصل** السابقين
في بيان كمية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم بان الخير والشر يقالان على اربعة
اوجه فمنها ما ينسب الى السماويات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية
من الكون والفساد وما يلحق الاجسام الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ما ينسب الى ما في طباع
الاحياء العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة على ما في جبلتها
من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس
الالهي وما يلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتين والعاجلتين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب
الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه بلا شك واما الشرور التي تنسب الى
نحوس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض
البقاع تارة وتحتجبها وتغيبها عنها تارة اخرى كيما يبرد تلك البقاع مدة ما النشو
الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وواجب حكمته لما فيه من الصلاح الكلي والنفع العام
كما ذكر الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات

اوليعض النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على
سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول واما الخيرات التي ينسب الى الامور الطبيعية
من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشو المبلغ لها الى تمام حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها برضاء الله وارادة من البارئ القيوم وعناية منه واما الشرور التي
هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي عارض لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض و
الاغراض والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما فهنا لما
تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبادئ نوعيتها ورب طلسمها الحافظ
لذاتها بطبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان
والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمة
وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة
في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية
المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة في افراده الا شيئا بعد شيء على سبيل
التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وحالاتها وكيفياتها
ولوازمها واثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني ادم كلهم من مضى منهم ومن هو
موجود الان ومن يجيء من بعد الى يوم القيمة في وقت واحد لم تكن تسعهم الارض برحبها فكيف حيواناتهم
ونبات غذائهم وامتعتهم وما يحتاجون اليه في ايام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله قرنا بعد
قرن وامة بعد امة لان الارض لا تسعهم والهيولى لا تقبلهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا
ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل
لضعف قوة او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وفقدان الالات التي لا بد منها
للصانع في احكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان او الحركات وما شاكلها
وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصيره حبلا طويلا كما يفعل الحبال
من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل القصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل
الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما تبلغ السماء لعدم
الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم لا يمكن ان يعلم الطفل لعجز الطفل لا في الحكيم وكذا عدم
اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول
الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الاعلى هكذا يوخذ القياس في العجز من الهيولى و
عسر قبولها للصور لا لعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات
لما كانت يبتدئ كونها من انقص الوجود واضعفه لقوة ثم ترقيها شيئا فشيئا الى ان تتم الحالات

اكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو وتبلغه بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى
جل ثناؤه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شرا وهو عارض
لا بالقصد الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشئ الذى عاقه عن الوصول الى كماله وغايته
لكنه بالقياس الى شئ آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل
هذا خلق واوجد بالذات لا لاجل ذلك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحققت ما ذكرنا
من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها
علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه
فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله ثم
فيقولون انه تعالى لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس من
ملكه ولا يتفطنون مع قطع النظر عن المصالح التى روعيت فى خلقه ان العجز فى عدم الاخراج
انما هو من عدم المملكة التى غير مملكة الله تعالى حتى يتصور اخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات فى جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة
وصغرها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا
عن معنى قوله تعالى والله على كل شئ قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلاف ما قال الله تعالى لانه
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التى يتصورونها ليست
باشياء خارجية عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا
ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما فى القضايا الحقيقية الغير
البتية على ما هو مفصل فى بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التى توجد فى نفس
الحيوانات العنصرية من الصحة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع فلا شك انها مقصودة
فى جبلتها معروفة فى فطرتها بعناية الله سبحانه ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما ما يحصل لها من
التنافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت
واشباهها فهى واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بتقدير الله تعالى
بالعرض وبالقصد الثانى فان ما جعل البارى بمقتضى مصلحته وحكمته فى جبلة الحيوانات الجوع
والعطش واللذة من الملائم والاذى من المنافر صارت هى اسبابا لانتهائها ومواضع عطب
ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع اما قصد البارى الحكيم
فى ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقاؤها وصلاحها فانه تعالى جعل لها الجوع والعطش لكيما
يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ
كانت اجسادها ابدا فى الذوبان والسيلان واما الشهوات فلكيما تاكل بقدر الحاجة ولا تزيد ولا
تنقص واما الآلام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها

يدعوها الى الاكل المختلفة الموافقة لمزاجها ابدانها وما تحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما م

من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شئ مما خلق
الله بغير نفع واعلم يا حبيبى انه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل
الله لهم ذلك فى طباعها وهيا لها الآلات والادوات التى تتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب و
الاظافير الحادة التى يقدر بها على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة فى الجوع
وما شاكل ذلك مع ما يجرى للماكولات منها من الآلام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما
تفكروا فى ذلك ولم يتبين لهم العلة ووجه الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتشتت
بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس
من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا ان للعالم فاعلين خيرا و
شريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب
والمعاصى فى الادوار السابقة وهؤلاء التناسخية ومنهم من قال بالعوض ومنهم من قال ان
هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز فقال لا ادرى ما العلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا
عيانا فقال ان البارى تعالى لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها فى طلبهم العلة ووجه
الحكمة ولما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا
ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال البارى تعالى انما الغرض
منها النفع الكلى والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزوى ومكاره
مخصوصة احيانا والمثال احكامه فى الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص
فى القتل وقال ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب وان كان موتا والما لمن يقتص منه
وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومى وصلاح كلى وان كان الما للسارق وضررا له
وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض
لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر وكذلك ايضا قد ينال لاتباع الانبيا
والائمة صلوات الله عليهم شدائد والام فى اظهار الدين واقامة سنن الشريعة فى اوائل الامر
لكن لما كان حكمة البارى وغرضه فى اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام
والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا يحصى عددهم وعدد ما يحصل
لهم من السعادات والخيرات سهل فى جنب ذلك ما نال النبى صلى الله عليه وآله والائمة من
اولاده المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين
وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار
واداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل فى جنب ما اعد الله
لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله تعالى لما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلى كانت
تلك الشدائد من جهته خيرا جزويا فعلى هذا المثال متولى وجه الحكمة فى اكل بعض الحيوانات

منها م

بعضا ان قصد البارى جل ثناؤه وعز شأنه فى اكل الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع و
الالام التى تلحق نفوسها عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا
لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانتها لها كلها من الافات العارضة لها اذ كانت الاجساد لا
يقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها
الى المهالك قبل فناء اعمارها وتقارب اجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه
العلة جعلت الالام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب و القتال
واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الالام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء
اجلها فلا ينفعها الحرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان بها بعض
الالام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن ان البارى تعالى لما خلق اجناس الحيوانات من
الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابد الابدين جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم
يجيئه الموت الطبيعى ان شاء او ابى وقد علم الله تعالى بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل
والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل بواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء للاحياء
ومادة بقائها لئلا يضيع شئ مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذه استمتعة للاحياء ولم يكن
فيه ضرر على الموتى وحكمة اخرى لو لم يكن الاحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث
واجتمع منها على ممر الايام والدهور حتى كان يمتلئ بها وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء
من ريحها فتصير تلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاى حكمة اكبر من هذه اذ جعل البارى
سبحانه فى اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان
ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقابض ادخال
الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها او دفع المضرة بها واعلم ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما
ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعى والاخر خلقى ورتب الجميع و
نظمها كان ترتيبه للكليات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه و
متمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها وذلك
انه رتبها فى الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا
لبقاء الكامل والادون خادما للاشرف ومعينا له ومسخرا وبيان ذلك ان النبات الجزوى
ما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوى واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان و
مادة لبقائه وجعل النفس النباتية فى ذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت
رتبة نفوس الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة
وعلى هذا الحكم والقياس لما كان فى بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل صورة جعلت النفوس
الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء للاجساد التامة

منها وسببا لبقائها لتبلغ الى تمام غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما فى السيلان
والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة فى اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الفائـ
ـدة فهى ان البارى الحكيم جل ثناؤه لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة
عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع وفائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاحياء
لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا عائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلى كما ذكر
قبل واما الالام والاوجاع التى تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شأنه
لم يجعل ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل حثا
لنفوسها على حفظ اجسادها من الافات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى
اجل معلوم فان قلت ما العلة فى محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات قلنا العلل شتى
احدها ان الحيوة يشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه فى طباع الموجودات
اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود والعدم متقابلان والبارى عز شأنه
لما كان علة الموجودات وهو باق صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه
سنخ علتها والمرء يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها فمن اجل هذا قالت الحكماء
بان الواجب بالذات جل جلاله هو المعشوق الاول المشتاق اليه سائر الخلائق كما نستطلع
على بيانه انشاء الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة
نفوسها الابدان وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام وذلك انه
تعالى لم يلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجساد فنقول فى الجواب لان هذه المعا
لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان يتم ويكمل واذا فارقت اجسادها
قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل فى الوجود اذ كل موجود
له اختصاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدأ الجميع لم يخل لحظة
من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو فى شأن ولو امسك طرفة عين عن تدبير
العالم وابقائه وحفظه لتهافتت السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت
النفوس والابدان واعلم ان النفوس الناطقة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما ان يكون مستغرقة
فى شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبريائه الاولية منخرطة فى سلك ملائكة الله المهيمين
متحيرة فى عظمة جلال اول الاولين واما ان يكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة
المتجسدة لتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حال الكمال وترتقى هذه المرتبة ايضا الى
حالة هى اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى
والمثال لذلك فى هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاذ الرفيق فى تعليم التلامذة والاولاد
واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة والاولاد

ويكملون الآباء والاستادون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل
والظهور اقتداء بالبارى جلت عظمته وكبرياؤه وتشبهاً به في حكمته اذ هو العلة والسبب
في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومها اكثر وعنايتها
احكم واعماله اجود وافاضته على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه
هي رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فيبتغون الى ربهم
الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنايعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة
وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك
واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر
والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عدت من الخيرات كالقيام والصيام
والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المرضى وتشييع
الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عدت من الشرور والمعاصي
كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من
المعاصي امور وجودية والوجود لا ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو
انسان اي باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم
العقلي والشرعي لا يترتب عليها الا باعتبار تعديتها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذي يكون كمالها
في كسر قوتيها الشهوية والغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصانها في
انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادانى واسافل
موجب شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى فلو قطع النظر عما
يؤدي اليه في هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من
الانسان لانقلب الذم مدحاً وحمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب اخرى اكثر من تلك النسب مثلا
الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هي
قوة حبية سارية في وجود الكل ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين
المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية فيكون لا محالة محموده في
ذاتها الا ترى ان الغضب كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه
وقاع فعل كمالي لو لم يقيد بالانسان عليه كان ناقصاً مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التي
هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد
النسل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار انه قطع النظر عن العارض المذكور
كان محموداً حسناً في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً في الجميع ولم يبق موطئ الذم

والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض
عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع النسب والارث والتربية للاولاد واختلال
النظام لاجل التنازع ووقوع الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار
التعين الخلقي والنقايص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها
في الوجود والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة
والعشق واللذة كلها خير ومحمود ومؤثر فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة
بل اعتبارا فقط ولنا عود في توضيح هذا المقام بالبرهان الاقوى والبحث الاقوم

فصل

في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه
وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال منقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم جل ذكره
بريء من انحاء النقص ووجوده الذي هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود واتمها بل هو حقيقة
الوجود وهويته وما سواه لمعة من لمعاته او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة ولانه
كل الوجود اذ كله الوجود ولا علة له ولا سبب له ولا اقدم من وجوده وجود فلا فاعل له ولا مادة
ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدأ المبادي وصورة الصور وحقيقة
الحقائق ومذوت الذوات وجوهر الجواهر وشيئية الاشياء وكل ما هو كذلك فانما يصدر عنه
بفعله فانما يصدر عن حاق ذاته ونفسها من صميم هويته من غير داع زايد يدعوه او غرض
يحمله على الفعل ولا باعث وجود ما يوجد عنه كالامر يكون او كرامة او محمدة او لذة او نفعا او
طلب الحمد او تخلصا من مذمة او غيره ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه برئ
من كل نقيصة غني عن العالمين فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي
به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتاً وفي كونه مبدأ شيء واحد حقيقة واعتبارا لا كغيره
من الفاعلين حيث يتقوم بشيئين باحدهما يتجوهر وبالآخر يفعل كالكاتب منا يتجوهر بانه
ناطق ويكتب بالنفس وملكة كتابة وكالشمس في كونها مضيئة لا بذاتها والنار في كونها محرقة
فاعليتهما بغير ما تتحقق به ماهيتهما لافتقارهما الى الحركة نافذة لتنقل الى قابل يقبل تاثيرهما
لا كالبارى جل اسمه مبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذي يخلق القابل والمقبول والمادة
والصورة جميعا واذا كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من افضل حقيقته يجب ان يكون
اشرف الممكنات المرتبطة وافضل المجعولات المتصورة بحيث لا افضل منه الا الجاعل القيوم له
اذ قد علمت ان ذاته تعقل علم بما سواه على احسن الوجوه وكون الصورة العقلية للاشياء هي بعينها
ثم للاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية وجوده الحق قديم حق وكل موجود في الحق
بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا اقتضت مثال تلك الصور في عالم الكون وجب
ان يكون ابهى واشرف مما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها احسن الترتيب

كالنفوس

واشرفها النظام فيبتدى من اشرفها وجوداً كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلاً
الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجاً الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها
فينقطع سلسلة الابداع فى النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك فهو نهاية
تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه بالامتزاج بين المواد
الحية ووقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على تدريج
بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى الوجود فى الصعود الى قرب المعبود
من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه وهذه السلسلة الصعودية
كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه فعنده يقف ترتيب الخير والجود
وبه يتصل دائرة الوجود وهذا احسن وجوه الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ
الى غاية ما اراده الصانع من الخير المترتب عليه ولا خير فى صنعة صانع افضل من ان يكون
الغاية الموجبة لها ذلك الصنع هى ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص
واحد اوله الحق واخره الحق وهو صورة الحق بل تمامه الحق كدائرة واحدة اوسطها النقطة
واخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها فى ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم عما
يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه المقال **فصل** فى بيان ان كل مرتبة من مراتب
مجعولاته افضل ما يمكن فى اشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان
لمى وانى اما المنهج اللمى ففيه ثلاثة مباحث المبحث الاول فى بيان
ان كل ما وقع فى مراتب البدو على افضل انحاء الوجود وفى الثانى ان كل ما وقع فى مرتبة من هذه
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف منه من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله
اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها فى شخصه لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو
قبل الحركات والانفعالات التى يقع بها يحصل الميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع
فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية يتخصص له يتميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه
تحت تلك الماهية او لازم من لوازمها فالجميع متساوى الاستحقاق له فوقوع اختصاصه بالبعض
دون اخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من
مادة قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وقد علم تجرد
فى عالم الابداع ففى كل نوع ان ينحصر فى شخصه واما الثانى فلما دلت عليه قاعدة الامكان
الاشرف التى مر ذكرها والبرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يقتضى الاخس حيث
يمكن الاشرف بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع جل
شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمنة والانوار القاهرة اذ هى اشرف ما
فى الامكان فى انواعها بحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة واتمها نوراً واضوئها

اقدمها واقربها من نور الانوار جلت الاؤه ثم سايرها وما سواه على الترتيب الى اخر تلك الطبقة
وهى ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التى اثبتها افلاطن والافلاطونيون ونحن قد احيينا
رسوم المتقدمين فى القول بهذا المذهب وتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبهة ودفع الشكوك
بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق واخر هذه العقول الزواهر هو رب طلسم الارض وبه يقع كدبانوئية
الارض على مصطلح حكماء الفرس فى كل ما وردت فى هذا العالم من صور الانواع المركبة وعند
انتهاء سلسلة العقول فى النزول يبتدى سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك
المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب وفلك فلك
الى نفس دون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والجرمية على افضل
ما يمكن من وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة
كل منها مثال العقل الذى بحذائها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب
اجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها
وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصح
والذ ففى تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات
المبهجة واما الثانى فلانها كرية الاشكال وقد بين فى موضعه افضلية الشكل الكرى على
ساير الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركها عشاق الهية وملائكة
عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائى وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك
المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل مهية العلم للمتعلم وتحريك الثوانى تحريك فاعلى من فاعل
مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر وتحريك العلم
الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك غير متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات
لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يهيجهم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص
معشوق عقلى يخصه ومحرك خاص يحركه على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به
على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما نالوا من روح وصال الاول
الاولين ففى كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب اخر يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد
القدسى يقع لهم حركة اخرى يؤدى بهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى وهكذا الى ما
شاء الله ويترشح منهم من الفضايل والخيرات التى لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء
المستقيمة والمنعكسة والمنقطعة ما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التى يفاض عليها
من المبدأ الفعال فى كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها **المبحث الثانى**
فى بيان ان الموجودات العالية والكائنات الواقعة فى مراتب الصعود التى فى عالم التركيب
غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان الامور الواقعة فى هذا العالم لما كان نظامها متعلقا

بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك مطل لنظام عالم القضاء الالهي الذي قد علمت انه في
غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق لديك ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت
والاتفاق كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهمه الاشاعرة ولا عن
ارادة ناقصة وقصد زايد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لا
شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهبت اليه اصحاب الدهرية في
الطباعية بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في
غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر الى الاسباب
والعلل امر جزافي واتفاقي بل كله ضروري فطري بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا
بحسب ذاته كحركة الحجر الى سفل وقسريا كحركته الى فوق او ارادتيا كحركة الحيوان على وجه الارض
اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ويرتقي سلسلة
الاسباب الى مبدأ واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود
شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق اذ المعلول يناسب علته في بعض
منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام وكحركة
الاصبع الزايد على جبلة هذا الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل عمر فهو عمر طبيعي
بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه
وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم
الافلاك وعجايب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجايب القدرة فيه و
تعرف المبدأ الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف بنوره نوره وما يتلوه من
الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها
بالتسخير وما يمدها بالتدبير مع لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانواع
طاعاتها وقرباتها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور
الكاينات ونفوسها وبداياتها المتخيلات لرايت جميع الاشياء حسنا مرتبا عندك موافقا لرضاه
ولكنت عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان كما عرفته الآن بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من
اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا المبحث الثالث في ان مجموع العالم من
حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع
العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متعددة
اتفق ان صادفت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر
من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي
وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى وكل

جمعية تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول
والاشرف تمام الذي هو دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو هو بل بان يكون مع نفسه فيكون
واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهاني عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس
بان العالم حيوان واحد مطلب ما هو ولم هو فيه واحد فهو علم انما هو علم ان لم هو فاذا كان
كذلك ولا شبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل
ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا الانسان الكبير اذ اتحد مطلبا لم
هو وما هو فيه فيكون الحق تمام مقوما لماهيته ومقوما للذاته وحقيقته فاذا لا يمكن ان يتصور
حقيقة من الحقايق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق
ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور ولنفصل في بيان هذا فنقول اذا كان
العالم بتمامه شخصا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله في
ذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج
معه تحت ماهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل في تصور نظام اخر مطلقا بدله
اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراض مخالفة لاعراضه
ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا
يمكن غيرها في مرتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا منها صادر عن فاعلية بجهة
واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا مشاركة من امر اخر كمادة او
غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها
في النوع بصور نوعية يصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقا واما باعانة
من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما
اعراض تلك البسايط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها مع اتفاقها للموضوعات والحيثيات
الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسايط فقس
عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات
التي منشاؤها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق
جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر يكون لا محالة موافقا لهذا
العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها
ان كل ما لا مادة له ولا امر كذا قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا
يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فهو نوعه ان يكون في شخص لان الذي
يقع التكثر في ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل الوجود هو ذات الواجب بجملة
بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره

المتشخص بنفس حقيقته وكذا التشخص كل معلول بنفس علته الموجبة القريبة فلا يمكن تعدده
ومنها ان علمه تم بنظام الخير الذى هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها
ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية فى وجوده هى ذات المبدا الاعلى فعلة بدوه هى
بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** و
لعلك تقول اذا كان العالم بكله اعنى الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان
علة بدوه وعلة تمامه شئ واحد هو الحق فمقبول وهذا الحكم جار فى المعلول الاول فيكون مثله
فى الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران فى اول الابداع وهو محال وايضا يلزم وجود
اثنان من نوع واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مخالف لاصول الحكمية فنقول بان ليس ثم
هناك فى الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشئ انما هو بما يكون بمنزلة فصله
الاخير وهو صورته التى بها تتقوم سائر معانيه وقد علمنا ان الشئ بصورته لا بمادته فالشئ الاعم
فالصادر من الحق تم شئ واحد هو الانسان الكبير المتشخص لكن له اعتباران اعتبار اجمال
واعتبار تفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحو الادراك لا بتفاوت فى المدرك
فاذا نظرنا الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدورا
واحدا وجعلا بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا حكم بان الصادر منه
اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل الاشياء كما مر ذكره
ثم باقى الاجزاء فواحد على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون فى الوجود
واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شئ واحد بالذات فى
الحقيقة فاذا قلنا العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت
العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بمجرد الاجمال والتفصيل فان قلت
كيف ابدع البارى جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية
الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين قلنا
وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجرام
والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون فى العلم **واما المنهج**
الاتى فلما شاهدنا من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه
كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال بالعالى توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع
الله فى ذاته ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما
يقع تحت تدبيره احكم تدبير واتمه بتصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم على وجه
يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن فى حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف
بكل كيفية تناسبها وتقيدها بالتشكيل فى حيز يخصها اذا كانت فيها والتحليل على اسهل

واقصر الطرق اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها
وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحد وبتبقية شخصها اقصى ما يمكن و
تبليغها الى غاية نشوها بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على
مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ و
الهضم ودفع الفضول الردية وامساك الاخلاط الدموية المحمودة التى يقع بها الاغتذاء والاخلاط
التى بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها
واقدارها ومواضعها اللايقة وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل
عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما سواها فالهمها
فجورها وتقويها وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الادناس الهيولانية
والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من
القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور
الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيمة والمثول بين يدى الله وشان الحق الاول
مع العقل والنفس والطبيعة وساير الاشياء فى التقويم والايجاد والهداية والارشاد و
العناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولناخذ فى شرح هذا المطلب على
وجه ابسط **فصل** فى نبذ من آثار حكمته تعالى وعنايته فى خلق السموات
والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية
على وجهها وعن الاحاطة بدقائق صنعته وعجائب الفطرة وآثار العناية والحكمة التى فيها
بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التى هى ذات الشخص وتفاصيل احوالها و
سريان قوتها فى الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها
واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها وافعالها وغاية كل فعل فان الذى تفطن به المشرحون
ولاح لهم بقوة الفكر شئ قليل لا نسبة له الى ما ذهلوا عنها من الدقايق والعجايب والحكم
فى صنع البارى فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ما ينبغى متعذرة فكيف يكون
الاحاطة بما فى العالم الجسمانى والروحانى ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقته ووجوده فضلا
عن ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا العجز الموجود فى الطبع ونحن فى عالم الغربة
لابد ان نتامل ونتفكر فى عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله تعالى اولم يتفكروا وقوله
اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ وان عسى ان يكون قد
اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤمنون وقوله ان فى السموات والارض لآيات للمؤمنين
وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وما لها من فروج والارض مددناها
والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ونزلنا

منه تعم من مدح المتفكرين فيها فقال الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين
عن النظر والتامل كما قال تعم وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب
اليم فلابد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه
ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته فنقول انظر ايها
الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في ايات كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة و
القدرة على افادة الخير والرحمة فلم يعجز ويقف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك
الامكان الغير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفا الى مجلى الظهور
وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا لا متفرقا ووضحا لاشد
لنهوض البراهين عليه في الضرورة ولا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والافتراق فلاجرم وجب
ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستمع صدور المحدثات والمتجددات عنه
لتقدسه عن التغير ولابد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية في الانفعال على وجه
الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال
ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات
ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشاين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط
الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل وجوده اجرام كريمة
نورية متجددة الطبايع دايمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية
وغايات حكمية عقلية هي العلة لافاضات انوار حسية واضوا صورية بها يقع استعدادات
مادية غير متناهية يحتاج الى فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك
افاضة الخيرات وفتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها واذ لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل
مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة
لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولي والاجسام انما هي
النفوس الناطقة التي هي يمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان
لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا فيجب استعداد
الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار بقبول فيض النفوس من العقل المفارق
الى غير النهاية ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل يلبث في بعض
طبقات البرازخ والمقابر التالية ازمانا طويلة او قصيرة او احقابا كثيرة او قليلة بحسب كثافة
الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرايم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب لمعرفة الله وملكوته من ملاحظة

احوال العلويات واوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق
اضوائها مواد الكاينات كلها ولو كانت عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة
وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبتت انوارها اولازمت دايرة واحدة لاثرت بافراط
فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون و
اللزوم ولو لم يحصل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة وتميل
دوائر الحركات البطيئة مايلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا فلم
تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من تخالف
سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها ينتفع الكون والفساد ويصلح
امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي قل ارايتم ان جعل الله عليكم النهار
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل
لكم الليل سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نايبا
للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قويا لنوره جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف
والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس يكون في الشتاء جنوبيه والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان
وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها
شتاء جعل اوجها اعني بعد ابعادها عن الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها
في الجنوب ليجبر قرب الميل بعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد الميل
بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التاثير فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل الرابعة
حركات اخرى بطيئة يميل بها الى شمال وجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر
والسرعة والبطوء والبعد والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها
لمنفعة الكاينات وغرض النظام قال الله تعم والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي على مقتضى
حركاتها طالعة وغاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير
ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها ووبالها
وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين
وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيلها الا البارئ جل
ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار العقلية والاشعة الالهية ثم اذا تاملت ايها الناظر
البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب وقوام جوهرها
واشراق نفوسها وطاعتها للباري ودورانها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها و
سبعها ثم من عجايب الحكمة وغرايب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في
وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد من اصل النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية

لاحترقت بشرع تسخين الحركة الدائمة ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يكون عليها
حيوان ولا تنبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاورة
غيرها من العناصر لتسخن بدوام حركته فصار نارًا وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي
العناصر وصار الكل نارًا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة
وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به
تحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان
والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضًا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء محيطًا بالارض
احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورًا
للنار لمناسبته في الحر والميعان وجعل الماء متوسطًا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في
الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام التي
فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها
اما نعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم الكون والفساد فبقي اهل هاوية الهيولى في ظلمة
لا وحش منها فجعل الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر
كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله

فصل في ذكر انموذج من آثار عنايته في خلق المركبات الممتزجة يا عارف انظر الى
ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة قامعة ورطوبة
قابلة للتشكيل والتقسيم ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب
المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجًا خاصًا وافاض على كل مستعد
ما يستحقه من الكمال ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يهتدي به الى انواع
من الكمالات والغايات وبذلك يقع الارتقاء في القوس الصعودي الى الدرجات ولذلك قال
هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كان اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا و
يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبه جوهر
المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات والنبات على كمالها المقداري اول مرة كيف اودع
فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة تليق بها ثم ابتهج
يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان الفتة لما اوجب
بقاء النوع بالشخص وبا بقاء الشخص كيف تمم جود الواجب الحق نقصان الديمومة العددية
باعطاء الديمومة النوعية فاوفى لكل منهما قسطه من الوجود وحصته من الدوام فصار
العالم الطبيعي منتظمًا بحفظي النبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبًا من النبات
والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة تودع في اجسادها

التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدأ الشخص الآخر ثم انظر كيف خلق لمن كانت افعاله بالآلة
لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة
فهذه الشهوة التي يكون لقوى نفس الحيوان لصدور هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء
الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا
يقع الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى
اربع جاذبة تأتيها بما يتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء ممدة اياها للتصرف الغاذية وماسكة
لحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف
رتب الحيوان لكونه اشرف من النبات قوة اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه ادراكية مختارة
في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون مزاجه اشرف كمالية وخاصية اذ الهمها
امر بها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم وقربت من مبدئها بقطع علائق الناسوت
وشابهت الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرًا شافيًا في كيفية تدبير النفس للبدن
وحصول الالفة والعلاقة وشوق التصرف والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما
مع ان البدن كالثقل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لقضيت العجب وقلت كيف يتصور
الازدواج بين النور والظلمة والائتلاف بين المجرد والمادي وبين العلوي الذي تم تعظيمه
شانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب
الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل الخلق
بل كلهم الا النادر منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين
الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين بتجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية
منطبعة في البدن يحصل منهما حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء
بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط والصعود حسبما قررناه سابقًا من
انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الآكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في
حكمة الصانع كيف كثف اللطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر
البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته خلق القلب الصنوبري
ومن لطافة الدم الخالص ومن صفوه الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو
في النقاء والصفاء كالفلك البعيد عن الفساد ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد مع مجانسته
لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب المتلألئة على الابعاد
ولحسن صفائه وصقالته صار مرآة يتلألأ فيها الصور الغيبية ويتجلى فيها الصور المحسوسة
الشهادية وواسطة بين العالمين فهو كالموضع للنفس تحفظه عن الانحراف جوهره من قوة

التنبيه الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل ومتحد به عندما خرج جوهرها من القوة العقلية الى العقل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطور في ذاته بهذه الاطوار وتبدلت عليه هذه النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين ففيه شئ كالفلك وهو مرآة يتراءى فيها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشئ كالملك وهو مرآة يتراءى بها الحقايق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف والرحمة يتبين لك عجايب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح فاستمع **فصل** في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد لانه يكون من القوة الهيولانية وهي كاللاشئ ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه لقوله هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يكون له القوى النباتية والاعضاء الآلية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها اولها واولها قوة اللمس وآخرها قوة البصر ثم ينشأ فيه خلقا آخر كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الآفاق والانفس الى النطفة وهي ماء مهين قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن الانفكاك والافتراق ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يتعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلاث ولو كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور ولا آلته فسبحان من مصور فاعل للنقوش والتصاوير لا يرى من تصويره آلة ولا صبغ ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة نباتية لها خوادم من قوى كثيرة يوكل عليها ملائكة يقتضى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام امورك حتى ان من عند الله فان اهل المكاشفة قد راوا بعيانهم وقلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذى الا بان يوكل بالعضو سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الفا وزيد وذلك لان

معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات بعضها في آخر الامر ثم لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما ان البر لا يصير طحينا ثم معجونا ثم خبزا بنفسه الا بصناعة صناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة والعارف يعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والآخر ممسك له في جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيج الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى الطاحن ويحتاج ثانيا ومثاله الى الخباز ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع لكرات مدورة خامسا والى من يرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الآدمى ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صورى بسيط من غير اختلاط تركيبى ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم ودواعيهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقض وتقاتل ولا تزاحم وتضاد في فعل او صفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس منا فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمها في ادراك الروايح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا وربما انسانا يكتب باصابع رجليه وآخر يمشى بيديه وقد يضرب غيره برأسه فيزاحم به اليد التى هى آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذى يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى الانسان يعصى الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهى انه لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله مقصورا على فعل واحد لا يمكنه التعدى منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة مقصورا عن فعل الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات ما هو اشرف منه على وجه يتقوم به ويحيى بره

لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذين بين الاجسام وكل منهم وصاف الذات وصاف الفعل
وان صدر عنه انواع كثيرة من الافعال لان كثرتها على الترتيب الصدورى على وجه
يكون بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اصلا وقد علمت ان الترتيب يجعل الكثير
واحدا فيرتقى الافعال منهم الى فعل واحد ينشعب منه الاثر وكذا الذوات يرجع كثرتها
الى ذات واحدة يتحد بها الذوات وكل ملك من الملائكة تحت علم بحبوة الملك الذى هو فوقه
وتحت امره وتسخيره وعلمه لا كاعضائنا التى لا شعور لها بذاتها بما يصدر عنها وانما تشبه الملك
الى من هى تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلى منا حسبما بيناه من
ان كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حية بحيوة النفس ومع ذلك لكل حس منها
شان غير شان الحس الاخر ولا اختلاط بينها ولا تشويش لانها من الجنبة العالية والجهات الفاعلة
لا القابلية كالاعضاء وما فى حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول قد اشرنا الى الانسان بهذه
الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجساد المعدنية
فصار اكمل وجودا من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان
صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء يساق اليه وبماس اصله
فجف ويبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والشوق اليه من الموضع الذى فيه الى موضع اخر فان
الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان
فى هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا فى خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل
بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات السافلات
وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة
الاحساس وآلة الحركة الاختيارية فى طلب الغذاء وهما المشار اليهما فى الكتاب فجعلناه سميعا
بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله فى خلق الحواس
الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس فانها الشعور بما يلاصقه الحيوان وبلا صقه
لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اتم واقوى وهذا يعم الحيوانات
كلها ولذا ترى بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التى فى الطين يقتصر على
هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود فافتقرت
الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدرى بان الرائحة من اى ناحية جاءت
لتطلب بها ذى الرائحة فيطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لا تدرك بها
ما يحجب بجدار وجايل اخر وايضا لا تدرك بها الا ما هو الموجود الحاضر واما الغايب فلا يمكنك
معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك
وميزك بفهم الكلام عن ساير الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل

اليك الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب فى اصلها ما هو سبب
جفافها ولا ذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفى فى الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو
لم يكن لك ادراك باطنى يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والا طال عليك
الامر فى معرفة الاشياء المحسوسة لو لم يكن صورتها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر
اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ما غيبه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها وهذا كله يشاركك
فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية
فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هى قوة العقل
تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع فى المال ويدرك الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا
انموذج فى بيان ما انعم الله عليك فى باب الادراك واما بيان ما انعمه الله عليك من القوى
المحركة التى هى طايفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فنقول لو خلق المشاعر
والمدارك حتى تدرك بها الامور التى لها مدخل فى استكمالك وحفظ بقائك ما دمت فى
الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من قرب او بعد ولم يخلق لك ميل فى
الطبع وشهوة له وشوق اليه ليستحثك على الحركة ثم قدرة فى الات البدن يحركها اليه لكان
الادراك معطلا فاضطررت ان يكون ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك
يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك ووكلها
بك كالمتقاضى يلجئك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم يكن اذا حصل مقدار
الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة
عند الشبع ونحوه ليترك الفعل كالاكل ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب
فى اسافله حتى يفسد فيحتاج الى دهقان يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان لك
طبيعة بها تشارك النبات وهى منبثة فى جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى تشارك بها الحيوان
كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بعض الحيوان منبعها الدماغ
واخرى اشرف مما سبق كله لا تشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل
منها اخذ وترك للمنافع والمضار فاللذان بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع واللذان
بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة واللذان بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة و
الغضب واللذان بحسب القوة الرابعة بالارادة والكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين
تحت اشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس
فتم بها انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفى فى الاحتراز
عنه او فى طلبه ما لم يكن لك ارادة موجب المعرفة او كراهة وبهذه الارادة افردك الله
عن البهايم اكراما وتعظيما لبنى آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب فصل فى

منبثه فى الاعضاء يشارك بها الحيوان

عنايته تعالى فخلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه وخلق
لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى اثار رحمته عليك
بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما يستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي
هي مقر جسدك وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى
كما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها
فراشا ومهادا ليسكن اليها وينام عليها وبساطا ليتقلب فيها كما قال نحن جعلنا الارض فراشا
وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضروريات الافتراش
ان يكون سطحا مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا اعظم حجمها وتباعدت اطرافها
ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم يكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهو وسط الافلاك
واليه الاشارة بقوله الله الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع يميل الى تحت كما
الخفاف يميل بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز و
منها ما من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة كالحديد والحجر لكي تنفصل عنها
مادة الاغذية ويتاتى حفر الابار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشي
عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم تخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر
عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص
فيه لتصلح لمعيشتنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها وسبب انكشاف ما يبرز
منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار
غير صحيحة الاستداره بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع
الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا وصار مجموع الارض والماء بمنزلة كرة واحدة ويدل
على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها
للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب ازديادا ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال
وبالعكس للواغلين في الجنوب وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين
الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستداره كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف
اوقات ابتدائها وانتهائها في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين
بالقياس الى موضع اول الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين
وبالقياس الى غيره ربع الليل او ثلثه او نصفه على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع
بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة
منها كالمعادن والنبات والحيوانات ومنها جذبها الماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر
فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار العظام التي فيها لقوله والارض مددناها ومنها

نحن جعلنا م

اوغير ذلك م

انشاها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها ليستدل بها الانسان
على موته ونشره مرة اخرى لقوله واية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض
بعد موتها وكذلك النشور وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك
لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن اياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة
وبث فيها من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها
للركوب والزينة والخيل والبغال لتركبوها وزينة وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا
بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون
وحين تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت
والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها
واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها نشو النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل
زوج بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف روايحها هداية ولطف ومنها قوت البشر
ومنها قوت البهائم كلوا وارعوا انعامكم متاعا لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادام ومنها
الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات و
منها الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود
ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفة ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود
فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى
الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير و
منها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل ان البشر استنبطوا
الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة استخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من
اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما رجع
الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما يبطل الحكمة
فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا وهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا
افلس ومنها ان لها طبع الكرم والسماحة باخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران
واختلفوا من طريق النقل ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء فقال بعضهم
السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها لان اهلها معصومون
عن الخطا والعصيان ولما اقترف ابونا آدم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال تعالى لا يسكن
في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها معرضون وقال
تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغيره ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتفخيمها

معرضون م

(انشاها)

وقال اخرون الارض افضل لانه تعالى وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي
ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي
باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض
بالبركة وبارك فيها وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق
لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض ايات للموقنين والتحقيق ان زينة السماء بالكواكب
وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينة
بالارواح الانسية المستخدمة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين
وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض وباطنهما بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن
منافع الارض انها كالصدف والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم علم الله اصناف حاجاتهم
فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كلام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا
الارض شقا الاية وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وما عندي ان اعزل الا
عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم
اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة

فصل

في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت نموذجا من منافع
الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي
دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب
شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلب لقائه
من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في المسير بل تجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط
وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان
يطويها الله كطي السجل للكتاب فتدبر ايها العارف عدد كواكبها وكثرة دراريها واختلاف الوانها
ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة
واشكالها ارفع مقاما من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها واصواتها على وجه اعلى
واشرف مما لدينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي هنالك الطف
واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات وما من
كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته
الى كوكب اخر وقربه وبعده من وسط السماء وفي تلك الحكم التي فيها على الحكم التي عجزت
في اعظامها بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان مما لا يحصى كما قال أانتم
اشد خلقا ام السماء بنيها بل من جملة ما في عالم الارض وفيه التفاوت فيما بينهما في
المقدار واللطافة اما ما يتعلق بما عرف في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب

وقوام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للباري في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع
كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم امر السماء وجلالة
قدرها وكما اقسم بها في القران كقوله تعالى والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها وقوله والنجم اذا هوى
وقوله فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها وهم عن اياتها غافلون وجعلها
سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس
والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الجلالة ارجاس الكفرة واوساخ
الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا يدخل المشركون الانجاس مسجد اهل الارض كما قال انما
المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجايب العزة و
الجبروت واطل فكرك في الملك فعسى ان تفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم
النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم بين يدي عرش الكريم
فعند ذلك يرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم
الادنى ثم الدلايل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان يحصى وكذا منافعها بالقياس
الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها يشتمل على حكم بليغة وغايات صحيحة بقوله
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن الذين
كفروا ومنها انه زينها بالمصابيح لقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل
القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا
طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس
الكاملة بالعلم والعمل لقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله
اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومنها انه قبلة الدعا ومحل الضيا والسناء و
منها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان واشكالها
احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن
الكيفيات واماكنها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد ومنها امن الفساد ومنافع العباد
ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان فيض الشمس طلوعا فيه
سعة التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يصلح معه الهدو والقرار في الاكنان لتحصيل
الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال
وجعل الليل لباسا والنهار معاشا وقال وجعل الليل سكنا ولولا طلوع الشمس لانجمدت
المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى خمود الحرارة الغريزية ولولا غروبها ولولا الغروب
لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان [illegible]

حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا وليستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على
ما فيه صلاح قطان الارض قيل وههنا نكتة كان الله يقول لو وقفت الشمس في
جانب من السماء جنوبا وشمالا فالغني قد يرفع بناء على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكن
ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه وبارتفاع الشمس و
انحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر
والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة
الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء وتنور الشجر
ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار وتتحلل فضول
الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك
الثمار وتستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه
يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام والحج وسنة تحصيل
النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلات البدرية والهلالية مصالح كثيرة
لا يعلمها الا هو ثم للحاظ اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الآن فيه وجدته كالبيت
المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة
كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وصنوف
الحيوان متصرفة في منافعه وان اقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها
وجدت بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه فيها اصناف لعابدين
فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ويسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون
ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى
ان الدار الآخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين و
الحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واقام الصلوة
بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح
والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنا السماء وجعلها معبدا
للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل
او علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل في صنع بيت تولى الله بناءه بقدرته
وانفرد بعمارته وزينته باصناف الزينة وصوره بانواع الصور وترى انسانا ذاهلا بسبب بنيان
بنيه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا همة شهوته او حشمته
والعجب فيه انه متى دخل بيت غني فيراه مزوقا بالصبغ مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه
ولا يزال يصف حسنه ويثني على من صنعه وصوره ونراه غافلا عن بيت الله العظيم

من ملائكته الذين هم سكان سمواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر ما يعرف
البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة
السموات ولا من فضاء برها الفسيحة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت
ونقوش تصاويرهم في حيطانه فما هذه الغفلة العريضة وما هذا النوم الغالب على اكثر
الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشهوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف نسبح ونقدس
لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير بذروة قمة العالم وناظر الملك والملكوت
ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان
ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب وفؤاد دامي عارف بروح شيقة ونفس
زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى تنادي ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالي وندعوه
دعاء المحبين المشتاقين ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع الخائفين
المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يا محيي
الاموات ويا باعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض
على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشيء خضع له يا
من رش من نوره على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليالي مدلهمة فنورها وصعودها
وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات
فهيجها وارقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة الاف
سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق اشباح
عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم والصراط الحق المستقيم
انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات
الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم غيبه و
ملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع والحكمة في الموجودات التي يلينا في اعمار
طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام
وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم
عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيفت الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما
بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة
بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده و
لا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها فالحكيم بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة و
المعرفة على غيره ضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تعالى وما اوتيتم
من العلم الا قليلا

فصل في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله

في الحسية
الشوق

سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى جنابه كرامته اعلم ان الله سبحانه قد
قرر لكل موجود من الموجودات العقليه والنفسيه والطبيعة كمالا وركز في ذاته عشقا وشوقا
الى ذلك الكمال وحركة الى تتميم ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقليه
التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها
القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منها
ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانيه او جسمانيه والجسمانيه اما كيفية كما في المركبات الطبيعيه
او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر فالبرهان
على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه
ومهروب عنه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا انه ذو حدود
ودرجات وهي منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا
يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي
الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلوليه نصيب من ذلك الكمال فاين منه
له نقص بحسب حظه في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هي حقيقته لا يقتضي النقص ولا
التناهي والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقد
ثبت ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوي علته في تبة
الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشيء كالواجب
تعالى فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء مبتهجية ومحبة
لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر
والوسايط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تعالى فهو اكمل واتم
فاذا ثبت هذا فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهيه والعشق الالهي
والعناية الربانيه ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب
لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكل ما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما
هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه والحرارة لا تحفظ ولا تدوم
الا بحرارة اقوى منها والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه والعلم الناقص الظني لا يتم حتى يصير
يقينا دائما لا يزول الا ببرهان عقلي فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه
وهو علته ويديم ذاته ويحقق هويته فالهيولى لا تتم الا بصورتها والصورة لا تتم الا بصورها
والحس لا يتم الا بالنفس والنفس لا تتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل
ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتقبل به عند نيله فيكون كل شيء لا محالة
عاشقا لكماله ومشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائما سواء في حال وجود كماله

او في حال فقده لذلك الكمال واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال و
لذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور
في حقه الفقد ونحن قد بينا مرارا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها
لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحيوة وكما لا يتصور موجود بدون
طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل باي
وجه كان فله حيوة فالكل ذو حيوة عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلقوا الحيوان فهموا منه ما له
حس ظاهر وحركة ارادية من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او
مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا انظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود
وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من
كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عن ما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله
شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فالاول هو الواجب
الوجود والثاني هو الذوات العقليه فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غير منفك
عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى
ذاته واما الذوات العقليه فعاشقة له لا لذواتهم الا من حيث كونها اثارا له تعالى فعشق
ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت
نور الاحدية فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله
من ورائهم محيط واما القسم الثاني فهو ما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من حد
نقصه الى كماله او ليس كذلك والاول هو النفوس الفلكيه فهي واجدة للكمال من وجه
فاقدة لها من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها اللذة المواصلة والم المفارقة
ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت اخر بل هما ممزوج بلذة ولا ينبعث عن وجد
العشق فيكون الما لذيذا ولهذا شبهت الحكما حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقليه
ومعاشيقها الروحانيه بتشبهها بعيد الحال من برحكة وود عذبة والثاني اما ان يكون
ناقصا من كل جهة او من جهة دون اخرى والثاني من الثاني اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة
النوعية للجسم من غير فضيلة زايدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانيه كالعناصر الاربعة
المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله بامر زايد على مجرد الطبيعة الجسميه فالقسم الاول
لنقص جوهره مما ناق منها التركيب وعند التركيب يزول تضادها ويقبل ضربا اخر من الحيوة
بصورة بسببها حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها ما منع بعده بها فان وقع لها قوة
الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب
الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا وان

زاد عليه باحضار صورة غير مادية فى ذاتها فادخالها منتزعة عن المواد فى الاتها وعشاعرها فهو
الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذى والنشو وظاهر
ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى يتم به وجوده فالصورة الحافظة
للتركيب كما لها فى ان يصير ذات قوة يزيد بها فى مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهر
الغذى ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا
الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدا الفعال الذى هو الغاية فى التفضيل من كل وجه حاول
كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه وهو كونه ذا صورة حساسة ثم
متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل باداركة الثواني
النظريات ثم صايرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعا الى الله تعم راضية مرضية كل
ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق
يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية الغايات
والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثانى وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى
الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شئ لا قوام لها الا بما يحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة
والافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كمالية بالفعل والشيخ الرئيس انكر فى طبيعيات
الشفا كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم انه قد اعترف
بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى جميع الموجودات لكنه اقتصر فى
بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشئ من الصور وكذا
اقتصر فى كيفية عشق ساير البسايط العنصرية والمركبات المعدنية عليها الطبيعي لها
احيازها وفى النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد
من غير ان يثبت لها شعورا وحيوة وانت تعلم ان اثبات العشق فى شئ بدون الحيوة و
الشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا فى السفر الاول فى مباحث العلة والمعلول عشق
الهيولى الى الصورة بوجه قياسى حكمى لا مزيد عليه وقد اقمنا البرهان على اثبات الحيوة والشعور
فى جميع الموجودات وهو العمدة فى هذا الباب ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه ولا لاحد
ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان
وتتبع انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حى ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق
به القرآن كما فى قوله تعم وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولله يسجد
ما فى السموات وما فى الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر
قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذى بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعظم الفلاسفة
فى هذه الدورة الاسلامية فى اثبات العشق فى البسايط الغير الحية عند ما ذكره فى تلك

الرسالة بقوله ان البسايط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية وثانيها الصورة التى لا يمكن
لها القوام بانفرادها ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة
مقومة للجوهر ولذلك استحقها الاوايل من الالهيين لان جعلوها من اقسام الجواهر لكونها
جزءا للجواهر القائمة بذاتها ولم يجر مجرى الجوهرية لامتناع وجودها بمجرد الذات والجوهر
الهيولى فهذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه فى ذاته جزءا للجواهر
القائمة بذاتها بل ولها اعنى الصورة مزية فى الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر
بالفعل جوهرا او بها وجدا وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر نوع
فعل واما الهيولى فهى معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم من وجود كل هيولى جوهر ما
موجود بالفعل ولاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة
ولا يحل الطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من البسايط
الغير الحية قرين عشق غريزى لا ينفك عنه البتة وهو سبب له فى وجوده فاما الهيولى فلدوام
نزاعها الى الصورة مفقودة وشوقها بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت
الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا من ملازمة العدم المطلق اذ كل موجود فهو بطبعه
ينفر من العدم المطلق والهيولى تنفر من العدم مهما كانت ذات صورة لم يعتم فيها سوى العدم الاضافى
ولولا هذا لا يلحقها العدم المطلق اذ لا حاجة بنا الى الخوض فى لمية ذلك فالهيولى كالمراة
الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقررت
فى الهيولى عشقا غريزيا واما الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر من وجهين احدهما بالجبلة
فى ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثانى بالجد فى مواضعها الطبيعية
فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات غير الحيوانية
ولا صورة ملازمة غير هذه الستة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع
وذلك عند تلاحقها لاضداد ما فى الاستبدال بالموضوع فاذن ليس يعرى شئ من هذه
البسايط عن عشق غريزى بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه هذا فى
غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق فى هذه البسايط الا على ضرب
من التشبيه اما ما ذكره فى عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخيل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ
الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره من مبادرة الهيولى
الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا
وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد اثبتنا على المنهج الذى
سلكناه فى اثبات سريان العشق فى جميع الموجودات الى ان الهيولى فى ذاتها عبارة عن نفس
قوة الشوق والعشق وقبولها لا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شئ والا لكانت صورة

بالفعل لا حصول واما ما ذكره في عشق الصورة من جدها في ملازمة الموضوع وجدها في ملازمه
الموضع الطبيعي حتى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه حتى باينته فليس في ذلك ايضا ما يدل
على هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا انه ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على
المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه و
الحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعورا بذاتها
وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيهما وعلى هذا
القياس حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان
كل ملازمة شيء لشيء عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقا للموضوعات فانها
وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقادير واللازم بديهي البطلان وههنا دقيقة يجب
التنبيه عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا
لكل شيء عشقا وشوقا الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى ما هو دونه منزلة ونقص الا على سبيل
التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني
المادة ليس بشيء بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس
مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل
بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها
اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل
المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اخراذ الطبيعة نفسها كمال الكمال
لا المادة كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كمالها
وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشئ الالات البدنية عشقا للبدن والالات وانما تفعل ذلك
عشقا لذاتها وشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سلك مسلك العرفاء الالهيين في هذا المقام
ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي ويساق كل عشق للسافل
الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الحال الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى
يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا بد ان يكون كل عشق للعالي
عشقا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح
فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة
بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل
بالواجب تعالى فيعشقه العقل ويتم به الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره
اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم
محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء

وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدة الحق فجميع
الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية
وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطو تحت عشق العقول لمبدئها الاعلى وعشق العقول
لمبدئها الاعلى منطو تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع
الكل وغاية الكل **فصل** في بيان طريق اخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء
اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لبيانا عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الهويات
والموجودات كما لم يكن وجودها من ذواتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من
تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها ولشيء من كمالاتها ولا التفات
للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب في الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن
التدبير وجودة النظام ان يكون في كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له
من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك سببا للنظام الكلي وحسن
الترتيب فالتدبير الحكمي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان
يكون لازما لها غير مفارق عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا
للعشق الاول الذي فرض ان يحفظ كمال وجودها عند وجوده ويسترده عند عدمه وذلك
العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا
وذلك ممتنع فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي
اشرنا اليه اجود واحكم والمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة
بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان
الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال
ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فاذن العلة المفيضة وان لم يكن قاصدة لمعلولها
ولا ملتفتة الى معلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مرتبة لذاتها
وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات
العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن
بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام على هذا
النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم
مجرد عشق كل واحد لذاته ولا ايضا يكفي للنظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال موجود
علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا للعلة المفيضة لذاته وايضا الشيء لا يجوز
ان يكون حافظا لنفسه كما لا يجوز ان يكون موجدا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى
للحفظ الا ادامة والابقاء والشيء الممكن كما يفتقر في حدوثه الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه

الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشئ حافظاً لكمال علته بل الامر بالعكس ولى لان كمال كل شئ بما
هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول
هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب
اعنى لوجود الانتسابى يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه بعميد وجوده ويكمل ذاته وهذا معنى
قولهم لولا عشق العالى لانطمس السافل وعلم مما قررنا ان العشق سار فى جميع الموجودات على
ترتيب وجودها فكما انتشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى ينتهى الى وجود المواد و
الاجسام فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهى الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات
بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به فى تحصيل ذلك
الكمال فالبارى تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق
سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق لما امكن
حدوث حادث للعالم الجسمانى ولا تكون متكون فى عالم الكون والفساد

فصل

**فى بيان ان المعشوق الحقيقى لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا فى الحال
وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات
معشوقا خاصا قريبا يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام**

قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب ونظام فهى عاشقة
للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما
ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للوجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق
والمعشوق الحق يتجلى لعشاقه الا ان قبولها التجليه ونيلها النور جماله على التفاوت وان غاية
المقرب منه هو قبول تجليه الحقيقى بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب بلا
توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول و العقل الكلى واما ما نال غيره من ذلك الجمال
فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائى متعددة غير مرآة بصره لكن
مع ذلك ما وقع التجلى الا لذلك المعشوق الحقيقى لا للمرائى اذ المرآة عدمية لا صورة لها فما
ليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلى الا من الشخص وان تعددت المرائى الا ان تعدد
المرائى وكثرة الوسائط القابلة يؤثر فى خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل
عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات فى قبولها التجلى الحق واستفادتها عن نور جمال الله الاول م
وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشئ عن غيره تأثر وما امره الا واحد وليس فعله الا
متشابه ولا تجليه الا تجلى واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة
الترتيب بين الاشياء فى القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضئ بنور تجليه اقوى واتم
مما يستضئ به الابعد وقال الشيخ الرئيس فى تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعل

بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل فى قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع
منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل فى جرم من الاجرام بان يضع
فيه مثاله وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس
ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى اخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذى
اشرنا اليه فى بيان هذا المطلب حيث اكتفى فى بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل
الحق بغير توسط وهو بالذات اكثر لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك له
لا لاشياء التى يتصور المعقولات بالروية ولا استعانة بحيل او تخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمتقدمة
والمعلولات بالعلل والروية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط ايضا عند النيل وان كان
بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائنا القوة على التصور و
الامساك للتصور والطمانينة اليه ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحد
مما يناله يتوقع ما ناله منه الى التشبه به بطاقته فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية
تشبها به فى غايتها وهى البقاء على بعض الاحوال اعنى عند حصولها فى المواضع الطبيعية
وان لم يتشبه به فى مبادى هذه الغاية وهى الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما
يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به فى غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص واظهار قوة و
مقدرة وما ضاهاها وان لم يتشبه به فى مبدأ الغايات كالجماع وكالتغذى وكذلك النفوس
البشرية انما يفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها به فى غاياتها وهى كونها عاقلة
عادلة وان لم يكن متشبهة به فى مبادى هذه الغايات كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية
انما حركت تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به ايضا فى استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل
والعلة فى كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به فى غايات افاعيلها دون مباديها لان
مباديها انما هى احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية
القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلى المطلق فجاز ان
يتشبه به فى الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به فى الاستعدادات المبداية انتهى كلامه
تذكرة ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض
ربطا حكميا ونظمها نظما عقليا تاحديا كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها
عللا وبعضها معلولات ومنها اوائل ومنها ثوانى فاذ تكونت فى جبلة المعلولات نزوع نحو عللها
واشتياق اليها وجبلت فى جبلة عللها رافة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك فى الاباء
والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشرع حاجة
الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر فى ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن الى الجنس وان
المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا حال الكل محتاج ومحتاج اليه

هذا م

لا المقتر يتشبث بالغنى ويشتاق اليه والغنى يرحمه ويجود من فضله عليه واعلم ان العشق
اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع
المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها
محبة الرؤسا للرياسات وحرصهم على طلبها وبراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شئ
مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت
تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي
في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة
مركوزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان شديد
الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار و
حفظ النقود والامتعة واختزانها كانه شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من
الصلاح لغيرهم ومن ياتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها
في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها
للمستعدين كانه شئ مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس وبعثها
من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان ومنها محبة
الصناع في اظهار صنايعهم وحرصهم تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شئ
غريزي لهم لما فيها من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف
واعلى كانت محبوباتها ومعشوقاتها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على
هذا الامر ان القوى النباتية رؤسها ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث
قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة
الغاذية وهو مبدأ شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي
بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل
الزيادة الطبيعية المتناسبة في اقطار المتغذي الثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ
شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل
الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي
لغايات واغراض ملايمة لها وخيرات موافقة لطبايعها وكل من تامل فيها يعلم انها
صادرة عن ميول ومقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمبادئها
ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال ومن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت
الى القوى الحيوان الذي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها يصدر عن بعض قواها
الشهوانية وهي لتلك النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر

من تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة
الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور شوقا وعشقا وليس معشوق هذه
القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق
القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة
الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى و
الطف وماخذ احسن وافضل ولذة اتم وشوقا اكمل وباستعمال الة الحس وباعانة من
التخيل والشبهة فان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة
فان قوة الخيال تنال صورة ما معشوقة مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورات
امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت اليها فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل
من خارج او داخل غابت وزالت لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة
المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة
فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه و
احضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المفرقة لذاتها و
لذات ما ينال من الاغذية وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل و
احسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة
بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاطه عن رتبة الحيوان العاقل
وعدم فوزه بالقوة النطقية التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا
يسعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل هذه الافعال بل شوقها
مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية
مشاكلة للقوة النباتية في قصارها على هذا الغرض الشخصي والعشق الجزئي واما الذي
يترتب على افعاله وشهواته من تبقية الاشخاص وادامة الانواع واصلاح النظام فلذلك
يصدر من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى ومنوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور
الخلايق على احكم ترتيب واجود نظام واما اذا انضمت لكل واحدة من القوى الحيوانية قوة
اعلى منها في الشرف فازدادت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء ورتبة
تصير بذلك افعالها الصادرة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها
بانفرادها واكثر اثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وبحسن الاتفاق ولطف الماخذ وسهولة
التوجه في الانتهاء الى الغرض فكل واحد من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته
وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال
وروفق وكذلك تصرفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض

يفيدها الحسن والسنا والزينة والبهاء كما يفيد القوة الشهوانية من الحيوان القوة النباتية ويدفع
الغضبية الحيوانية عنها من ان تنتقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول و
الاستضرار ويكون فيض القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها اللطائف والهيئات
في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية التي في الانسان
بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمية الى شبه طور الملائكة العلوية و
قد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطيها الا صريح القوة العقلية مثال ذلك ما
يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس
والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير
النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم
والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر
منها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيتناول الانسان العقلي من المحسوسات
ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية البدن في فعل الطاعات
الالهية وابقاء الشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوة التخيل
في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان و
يحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدو
وقد يظهر ايضا من جوهره اثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية
كتحريك قوتها العقلية قوتها الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي
البرهانية والجدلية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية
حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات المتخيلة امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة
حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها وينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية و
الموجودات الخارجية والمبادي العقلية وعرفان ما هو مبدأ المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه
القوة الشهوانية المباضعة الجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه
بالعلة الاولى في ابقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع
الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد وكتكليفه اياها
تناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة
المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة
الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال
لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يصدر منها افاعيل عن صميم قوتها العقلية
مثل تصور المعقولات والاتصال بالملا الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة في

وفي باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة
التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا الماخذ
اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى
حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يتعقل من فعل
الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على
العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك
مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والمنهج البرهاني
ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس
مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتاديتها الى اغراض
اخرى الى ان يقع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والاداء
الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة ثم اذا نظرت الى
افاعيل الطبايع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم
شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور
الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهواتها الجزئية فنعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من
تلك الطبايع الجسمانية مدبرا اخر فوق طبايعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها
من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلايم هوياتها
الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض
علوية تفعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى
الطبيعية والنفسانية مثلا وتفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبايع
الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع
فيها وكذلك في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار
ولتنميها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبايع
المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج
من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال
كل قوة ادنى بلغ الى الفوز بنيل كمال اخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض
الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي
والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته
فكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مترتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها
نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر

بالكثرة والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة و
البهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من
باب الميل الطبيعي لمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة فادناها للطبايع السارية في
الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والمشتاقين الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله و
جلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبايع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه
الطبايع متحركة نحو المبدا الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي الى المنزل العلوي
على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد
النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي
على نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة

فصل في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه
الحسان: اعلم انه اختلفت اراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم
فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من
قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته
وعلله واسباب معانيه وغاياته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي
والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها
العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة
المفرطة لمن وجد فيه الشمايل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على
نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع
الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع
من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم
العلوم والصنايع اللطيفة والاداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام و اللطيفة
الروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنايع اللطيفة والاداب الحسنة غير خالية عن هذا
العشق اللطيف الذي منشاؤه استحسان شمايل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف
وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا
ساير النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبايع الجافية من الاكراد والاعراب والترك
والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء
للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع ساير الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد
والغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل وحفظ الصور في هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت
الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي

لطائف الطبع فلما ترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم
الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنايع الدقيقة والاداب الحميدة والاشعار
اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث
المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء
والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر
الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة
في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتهذيبهم
وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة
والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس
اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافية من فايدة حكمية وغاية صحيحة ونحن
نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا
من جملة الفضايل والمحسنات لا من جملة الرذايل والسيئات ولعمري ان هذا العشق يترك
النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هما واحدا فمن حيث يجعل الهموم هما واحدا
هو الاشتياق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من اثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله
لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين
سواء كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر
عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز
قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبداه افراط الشهوة
الحيوانية بل استحسان شمايل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتناسب
حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضايل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن
وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق
تلطيف وقيل العشق العفيف ادنى سبب في تنوير النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وبتفصيل المقام ان العشق
الانساني ينقسم الى الحقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث
هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة
نفس العاشق المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار صادرة عن
نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية فالاول مما يقتضيه لطافة النفس
وصفاؤها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه

استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد
وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها يطلب شيئا باطنا مختفيا عن الحواس فتنقطع عن الشواغل
الدنيوية ويعرض عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال
على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة
بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق
وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي تتوسط الموصوف بها بين العقل
المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا يكون محمودة شريفة على الاطلاق
في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة
في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة
الطبيعة واخراجها من بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها
عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال
بعشق هذه الصور الحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من
هذا المقام ولهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة الحقيقية واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم
الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل ولا يبعد
ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة
اشتباه العشق العفيف النفساني الذي منشأه لطافة النفس واستحسانها التناسب الاعضاء
واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشاها افراط
القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغين الهمم
فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما يجلى للحواس
وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة
وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من
اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض و
غور العيون والانفاس الصعداء امثال ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء
المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدات من النفس ولا محالة تؤثر
في البدن فان من كان دايم الفكر والتامل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت
القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية تحرق الاخلاط الرطبة — حرارة شديدة م
وتفني الكيموسات الصالحة فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء
وربما يتولد منه المالنخوليا وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما من اجل انهم لم يجدوا دواء
يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء الى الله بالصلوة

والصدقة والرقى من الرهابين والكهنة وهكذا كان داب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا
اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او يأسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامروا بالصلوة
والصدقة وقربوا قربانا وسئلوا اهل دعائهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ
المريض سموا ذلك طب الحيا والمرض جنون الحيا ومنهم من قال ان العشق هوى غالب في النفس
نحو طبع مشاكل في الجسد او بصورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال ان العشق هوى غالب في
النفس منشاه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان صاحب
الطالعين كوكب واحد او يكون البرجان متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات او ما
شاكل ذلك كما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق
الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد
من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس
ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في
حالة المعانقة والوصول او النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من
صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه
في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة
بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحققة بصورة
معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله
حتى يصير متمثلا صورته حاضرة مندرجة في ذات العاشق وهذا اما اوضحنا سبيله وحققنا
طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكيا مجال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل
على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحايين مستغرقا في العشق بحيث جاءت
حبيبته ونادته يا مجنون انا ليلى فما التفت اليها وقال لي عنك شغل بعشقك فان العشق
بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو في الصورة الا بالعرض
كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وصح اتحاد
العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستغراق
الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم
يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه ولا الاستفادة من شخصه كما قال الشاعر: انا من اهوى و
من اهوى انا: نحن روحان حللنا بدنا: فاذا ابصرتني ابصرته: واذا ابصرته ابصرتنا: ثم
لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية والاحوال
النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والمماسة والمجامعة
لا غير بل التحقيق انه لا يوجد وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشاة ابدا

وذلك من جهتين احديهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد
لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا
انه لما يدخل بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصله
واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم
الحضور والوحدة فكيف يجد به شئ اخر ويقع الوصال بينه وبين شئ والاخرى انه مع قطع
النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بجو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن
حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شئ من المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك
الشئ اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال
العرض وكذا الثاني لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي
غليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض
اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع
ولاجل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور
في مجلس الصحبة معه فاذا احصل له هذا المتمني يدعي فوق ذلك فهو يتمنى الخلوة والمجالسة معه
من غير حضور واحد فاذا سهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار يتمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر
ذلك يتمنى ان يدخل في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر مما ينبغي ومع ذلك كله الشوق
بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال القايل شعر: اعانقها والنفس
بعد مشوقة: اليها وهل بعد العناق تداني: والثم فاها كي تزول حرارتي: فيزداد ما بي
من هيجان: كان فؤادي ليس يشفي غليله: سوى ان يرى الروحان يمتزجان: والسبب
في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شئ من البدن بل ولا يوجد في عالم
الاجسام ما تشتاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم **فصل**
في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات اعلم ان محبوبات النفوس والطباع
مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود ودرجاتها في العلوم والمعارف
وذلك ان كل قوة من القوى لا يستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا تلتذ
الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها
وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات والنغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة
وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروايح والذايقة بالطعوم واللامسة بالملموسات الملايمة
التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة
من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى
عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي تكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها

الملايمة للمزاج

فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال صايرة اياها
بها كما علمت مرارا ثم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من
الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل جنس من اجناس الموجودات
وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شئ ناقص
فلا بد ان يستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع
نقصانات الاشياء فلا جرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ولا يوجد
كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق البارى لما له من الاسماء الحسنى وهذا احق الاشياء
بان يكون معشوقا للكل والمعشوق هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع
العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات
والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وما عليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر
المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما والبحار وما فيها من العجايب وما يكون في الجو من
الرياح والسحاب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية و
السفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبايع
الشريفة والخسيسة كلها على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف
بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين اعني الاله جل ذكره ومظهره
الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا الا من يشتمل على جميع المشاعر والقوى
بالقوة او بالفعل الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير
ولاجل ذلك لا يوجد في شئ من المكونات ما يشتد العشق والوله من الادمي اليه بحيث يسلب
منه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير
ذلك الا من جهة شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي
كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا شئ هي قوة واحدة
لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل
ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب
الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها
واعراضها من المعقولات والروحانيات كمالات القوى والجسمانيات كالجوارح والاعضاء
وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه
ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه النشاة الكاملة والمدينة الجامعة فلا جرم يشتاق الى
لقائه ويحبه لما راى فيه من صنعة توجب ومظهر اثاره ومراة جماله وجلاله قال الشيخ الكامل
المحقق محيي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان

كما قال الامام ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه خلق ادم
على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو
وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال
فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احب الا جمال الله فان جمال
الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى وقال في
موضع اخر اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غير ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما ظهر
عنه وان الانسان الذي هو ادم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من
العالم الكبير والعالم ما في قوة انسان حصره فلذا الكثرة والعظم والانسان صغير الجرم محيط
به ادراكا من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج
عنه كسوى فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي التي ابرزته وظهر عنها فارتبطت به الاسماء
الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج ادم على صورة الاسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع
الاسماء الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر مما هو فانه
لا يزول عنه اسم الانسان كما جوز دخول الجمل في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال
لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة
صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولو جرم سم الخياط فكان ذلك
رجاء لهما ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقائق
العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في
العالم فقد ظهر في مختصره والعلم بصورة المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلمه صورته
وعليها خلق ادم وادم خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء
على ثلث انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون الا للالهيين
الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليه في قوله يحبهم ويحبونه فانه
في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غير فالمحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق
العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله
تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية
الاثار وحبة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا جامعا في عالم الكبير كله و
العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كلماته الذاتية ومعانيه الالهية و
كتاب الانسان مجموعة مختصرة فيها ايات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في اياته ومعانيه
بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير واياته ومعانيه واسراره واذا اتقن واحكم

معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته ويرى الكل مظهرا
لكبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه

فصل في اختلاف الناس في المحبوب

اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان
المادة الانسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور في
الاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة
المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع
ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة
ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله
ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلاتها للنفوس محبة الكون والبقاء على اتم
الحالات التي تحبها واتم حالات النفس الشهوانية ان يكون موجودة ابدا بتناول شهواتها وتمتع
بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع
لا غير وهكذا اتم حالات النفس الغضبية ان يكون موجودة راجحة على غيرها غالبة على عدوها
منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات
النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جربزة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها
التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة
الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما
قال تعالى في صفة الشيطان وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية ان
تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في
الدنيا وترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي
ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون
في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشاة المجازية الى الدار الاخرة تشوقا الى جوار الله
ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا يوجد الا في خواص الناس من الاحبار الذين هم بمنزلة الملائكة
المقربين والانبياء المرسلين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة
معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية
المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمانوا بها وتمنوا
الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ورداءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا
واطمانوا بها والذين هم عن اياتنا غافلون وايات كثيرة من القران في هذا المعنى ثم لا يخفى
عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه ما لم يبعد عنه الفقدان واذا وصل
اليه ونال ما يهواه منه وحصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا يبقى

بعدهم وبينهم

والرسل المكرمين

يوماً او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب عنه تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشه
ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالاً ووزراً على المحب
ومرضاً وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات في
من كثرة المجامعة ورب معشوق ادمي صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند محبه الا
المحبين لله والمؤمنين باياته المشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم
كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد
القرب وهكذا الى الابد كما ذكره والذين امنوا اشد حباً لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء
حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ثم عطف بحيث يحب فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال و
وجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورة الكونيه عند العارف البصير بمنزلة مرآة
ومظاهر للحقايق القدسية والصفات الالهيه وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان
ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم
ان الوجود الذي يتراءى في هذه الموجودات العالميه ليس الا انوار تجليات الحق وظهورات كمالاته
واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود
العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان يتنبه من نوم الغفلة
ورقدة الجهاله ويرتاض بها مدة ويخرج من القوة الى الفعل ويرتقي من الامور الجسمانية الى
الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الداعية الكليه ويشتاق الى لقاء الله ولذات الاخرة
ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها
وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام و
سطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثل الصور البهية الروحانيه كيما
اذا نظرت اليها النفوس الجزئيه حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك
كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتبار لاحوالها لينتزع صورها خالصة عن الاجساد
ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشيه حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة
الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة
المحبوبة مصورة فيها اعني النفوس الجزئيه صوراً روحانية صافيه عن المواد ثم اذا قويت النفس
وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من ذلك المقام الى ما فوقه
فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقليه متحققة لا يخاف فراقها
ولا دثورها وتغيرها واستحالتها ابد الابدين مثال ذلك ان من ابتلى بعشق واحد في بعض ايام
عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن

والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي
في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها بتمامها منتقشة في نفسه من
تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها
بزعمه على الغير من بعيد ويجدها اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل
ذلك يلتمسه عنده خارجاً عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر
خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم
يجدها منتقشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة
على حالة واحدة لم تتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها
واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام و
المواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية فاستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء و
مقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام
ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل : صحا القلب عن سلمى واقصر باطله : وعري افراس الصبى
ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانساني على ثلثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر و
ان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي
افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم
ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في لذاتهم باللعب بالصولجان بالقياس
الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومشتهياتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى
الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات لكنت تؤثرها على كل
الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية
والخياليه ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين
يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة
النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه
وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فكذا العارف يتعجب منك
ومن نظرائك في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن الجاه والرياسة فان الدنيا بحذافيرها عند
العارف لهو ولعب وانما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم
بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسيه سواء كانت في الدنيا او
في الاخرة فان لقائهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يعتريها الملال بل لا يزال يتضاعف و
يترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف ساير الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلو

الانسان الاعيان بمرحلة نشات وتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل
نطفة الحيوان من حدود الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الادمي من حد الصبي
الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا ساوة
العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين
في شهوة المعرفة وعنين من افراد البشر البنية البه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة و
شهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة
الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه
الله ومطالعة جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل
اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند
عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون
العزلة والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم
عن لذة المناجاة مع الله ويتجردون عن اهلهم واولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله
فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزئون بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس
مجنون وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها
المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة
النجاة لنفسه ولمن يعز عليه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن
عذاب الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الاخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء و
اظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشراقها
والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب عندما ورد سلطان
قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويخلد بعضهم محبوسا
في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس قربه فما اشد سخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة وهو
مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على غيره بالذهب والفضة والانعام والحرث و
النسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والقواطع يقولون رب شهوة
ساعة اورثت حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة
لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب
ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم سواه
حزنا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب فقد هشر عقله من مطالعة جلال الله
قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان للناس شان وله شان الا تخلو عن وجه فاذا تفردوا تلذذ و
له شرب من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره هو من احوال

المحبين في مبادئ سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما بعد الوصول في
انشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من احسن خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم
فرحا بمطالعة جلال الله وربوبيته في كل شيء وكذلك كان النبي صلى الله عليه واله قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى كافة
الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله الم نشرح لك
صدرك الى اخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موضعه انشاء الله قال بعض العلماء
ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل
الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانى يتساويان بل لا ينكر ان يكون في
العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والارض وجلال خالقها
ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة
اغلب وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح
ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم وتمتعاتها
احق بالطلب من مشاركة الملا الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية
فما اشد جهلك وغباوتك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم
انه كما ان وجود كل شيء من اثار موجده ولا يوجد شيء في المعلول الا ويوجد في علته على وجه
اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الجسمية والطبائع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما توجد في عالم النفوس ونشأة الجنان ودار الحيوان
كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس
وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونغمات طيورها انما هي
اثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات
التي يكل اللسان من وصفها مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك
الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الاخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الاخرة فاز بنعيم القرب و
الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحتقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بذي عقل ان
يكون بهيمة وقد امكنه ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا قال تعالى
ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون وقال الله قال
الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين
اوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن امن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم
يعلم ان المثوبات الاخروية اجل واعلى من اللذات الدنيوية لان تلك امور حقة باقية
وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين عليه السلام مات خزان الاموال والعلماء

العلماء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع في فيضه تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة عنه تعالى واى وجود يجب

المطلب

ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذى في الامور العامة التى هى ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهى هذه تلخيصا وتذكيرا **الاصل الاول** ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر اى لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما الا عقلى لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض والمعتنون المهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شئ رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شئ رفعه الى القول بان رفع كل شئ نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر والاخر مرفوعا به وحملوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا مخصوصا ولا هو مشروط بخصوص معنى لا عدم كون مفهومه بعينه رفعا لذلك الرفع ولا هو مشروط بان مفهومه المرفوع به بما هو مرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشئ اخر اولا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقى او في ضمن من المسلوب ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او الانسان ولا انسان وزيد ولا زيد او بحسب وجود في بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شئ ورفعه عنه او رفع السواد ورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شئ من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل على وهو حمل هو هو وكذا يستحيل ان يوجد شئ من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق وكما ان كل شئ اما بياض واما لا بياض على

المتصلة الحقيقية فكذلك كل شئ اما ابيض واما لا ابيض بمعنى ذى اما دو بياض و اما دو لا بياض فالقيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل مفهوم نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها فنقيض السلب بالذات سلب السلب لكن الموجبة الايجاب نقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شئ من الحجر بانسان هو ليس لا شئ من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقى المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلى سلب كلى ونقيض السلب الكلى ايجاب جزئى **اصل اخر** انك قد عرفت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل هو ذو فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب حمل الاشتقاق في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شئ واحد واما المتناقضان على نحو الحمل المتعارف فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بالحمل على في موضوع واحد وهو حمل هو هو واما اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للاخر بالمعنى الذى ذكر فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطؤ وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعنى ذا السواد ولا ذا السواد واما ذا السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد بغير سواد وحركة فصدق عليه انه ذو لا سواد وصدق عليه انه ذو حركة فصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا سواد بحمل التواطؤ ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود والسر فيه ان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى الاسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبى لا شئ اخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا لم يكن التناقض بينهما باطلا اذ يكون ح مفاد قولنا هذا الشئ لا لا سواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كى ينفعك فيما نحن بصدده ان شاء الله **اصل اخر** في تحقيق انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا او الواحد كثيرا وذلك بان اى الاعتبارات المختلفة توجب كثرة في الذات واتها لا توجب كما وقع الخلط بينهما من كثير من الناس من صدور الكثير عن الواحد الحقيقى في اول الامر ولم يتفطنوا بان ذلك يخل بوحدانيته الاولى وكذا منع كثير من الناس ايضا عن اتصافه بصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فرقا منهم عن لزوم التركيب بزعمهم ولم يشعروا بان تلك الصفات مع انها عين حقيقة المفهوم

لا يوجب كثرة في الموضوع وكذا احال الكثيرون من العقلا على التفصيل بالاشيا في مرتبة ذاتها وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية فالاولى هي التي جعلت كالجزء للمحيث بها كالناطق للانسان وكالكاتب المركب لمسنق والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشي علة ومعلولا وان كان التقييد او التحيث بها داخلا بشرط ان يكون الشي بها ماخوذا على انه تقييد لا على ان قيد والحيث حيثا لا حيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحكمة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات بحسب المعبر به والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شي كذا او لبشرط المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فيقابل حينئذ الماهية المحيثة بشرط شي او بشرط لا شي ولا يصدق الماخوذة على الاطلاق على شي منهما لكونها مقابلة لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا يوجب كثرة في نفس الموضوع بل فيما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها يقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات متعدد متغاير مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ولكن بعضها ما لا يابى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا يابى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا في المفهوم فقد يصدق معنى على اخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مناطه الاتحاد في المفهوم فعلم انها غير قادحة بحسب المعنى ولكن فيها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون متخالفة المعنى فقط ولا يقدح ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته فتمهيد اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربع اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتاخر بالقياس الى شي واحد والوجود والعدم فتقسيمه

اصل م

اخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف بشي منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعني بذلك انه لا يصح للشي المتقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى فليست الانسانية الانسان من حيث الكاتبية ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا التحرك له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فالواقع ان مطلقا ان ما يحوي الذات بحسب حيثية ما اية حيثية كانت ليس يصح ان يحويها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة كانت ام غير متصادمة بجميعها انها غير متحدة الحصول الا بالاستناد الحيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من ضمنها مطلقا الا لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكرنا انها لا يوجد في موضوع واحد شي منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كون ذا كثرة تعليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يصحح به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت تجامع الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادئ وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والاثار المنفكة عنها

اصل اخر انك تستطيع مما مر ذكره ان انتفاء الشي بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي انتفاءه في كل مرتبة من مراتب الواقع ولا يقتضي سلب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي يحيث بها ذلك الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تاثير الفاعل واذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كاتبيته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته المغايرة له من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشي يتبع تحقق فرد من افراد الموضوع وارتفاعه بارتفاع جميع الافراد فاذا تقرر هذا فنقول اذا اتصف

موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات
في كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان
متقابلين بحسب وجود في كالرايحة واللارايحة المجتمعتين في موضوع مثل التفاحة التي
وجدت فيه رايحة ولون واللون لا رايحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا في الحيثيات
فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرايحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا فيه
رايحة وفيه لا رايحة بمنزلة قولنا الرايحة لا رايحة فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل حمل
على نقيضين من سبيل وجود في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على
لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يتصحح ذلك الحكم
بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن
الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة واما اذا كان
اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن
بحسبها بالآخر حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها
اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب
الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع المتقابلين
من طريق حمل على وهما الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب
حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور على الاستقامة يحكم قبل
الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية
التي بها يكون انبعاث اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية
بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين
بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في
بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة

فصل

في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا واحدا
هذه الاصول الممهدة التي قد مر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة
التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما
هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان
يصدر عنه شيء واحد معا بل واحدا فواحدا الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات
فليعلم هذا الاصل من نظر بآية الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين
لاهل الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات الموجود
المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان

لانهم لثقل طبايعهم من الخروج الى نشاة اخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكعبة القدس
والبيت الحرام قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا الخروج لاعدوا له ولكن كره الله انبعاثهم
وثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصماء الروحانيين
واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله
تعم من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب
بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقايد الطالبين للحق عن شكوك المضلين المعطلين
فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث
هو واحد أ و ب مثلا وأ ليس ب فقد صدر من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن
اجتماع النقيضين وقد مر ذكر بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هنالك وقد اوردنا
ايضا هنالك اعتراض امام الباحثين على الحكمة متمنطقا على رئيس صناعة الميزان مع الاشارة
الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط ومن ها هنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح
المنكشف مما سبق ان صدور ما ليس أ بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب
والا لكان ما ليس ب هو بعينه وان لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب اصل الواقع
واصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برايحة مع ما هو رايحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليست
فيه رايحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برايحة مع ما هو رايحة في جسم واحد لكن
لا يمكن وجود ما هو رايحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس برايحة والا لكان ما هو رايحة
وما ليس هو رايحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على مما يجوز اجتماعهما في موضوع
واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة
والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث
من ان الفاعل بنفس ذاته اذا اصدر عنه أ كانت ذاته بخصوصها مصدرا لا بمعنى ان ذاته بخصوصها
مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدر عنه ب ايضا بحسب
تلك الخصوصية كانت تلك الخصوصية مصداقا للصدور عنها ولا شبهة في ان صدور أ وصدور ب
ليسا متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال و
يقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما حرر كلام الماتن
وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور لا أ مستلزما للاصدور أ قال وان سلم فلا تناقض
بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ لانهما مطلقتان وان قيدت احدهما بالدوام كانت كاذبة
اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم
يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى ان حمل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان
هاهنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها ونحن نقول

عدو م

عنه م

المعترضين م

في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليست فيه
رايحة في مطلق التحقق فيمكن
اجتماع ما ليس برايحة م

انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن
صدقهما معا وذلك ظاهر قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازى على الشيخ
فصل في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بهمنيار في
كتاب التحصيل تحقيقا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان
البسيط الذى لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين معا معيتهما بالطبع فانه لا يصدر عنه شئ
الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عنه ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ
واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب
صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان
ما يصدر عنه ولا يكون احدى الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدوانى في حاشية التجريد
بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور
ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ج بعينه وهل الكلام الا فيه
اقول ان زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشئ لا بد وان يكون فيها من
الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الآخر
لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول آخر فتلك
الخصوصية الذاتية مبدا ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه عنها بما هى هى وليس
المراد بالخصوصية او الحيثية هيهنا المفهوم المصدرى الذى يجوز كساير المعانى المصدرية ان تتعدد
بتعدد ما اضيف اليه بل المبدا الخاص الذى يكون بجوهر ذاته وحاق نفسه مصداق الحيثية
المذكورة التى يعبر عنها بصدور كذا او ترتب كذا ويعبر عن مبدائها ايضا تارة بالحيثية و
تارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب
حصوله عن الفاعل فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا
بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يحصل
بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا يمكن ان يكون للذاتين
متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشئ
كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان
فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات فاذن نقول وجوب
صدور المعلول عن المبدا الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه
بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة
والمبدا سبحانه لذاته في ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر فاذا كانت ذاته امرا واحدا
حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذى يسبق الى

بعض الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة
الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من ساير الاشياء فهما يتعينان
من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة فمن ساقط الاعتبار وبين
الفساد عند التأمل فان مطلق الخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهى كساير
المطلقات لا تغنى عن الحاجة الى التعيين فنقول ان ذينك الشيئين لا بد لهما من جهة اشتراك في
مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه فاذن
منشأ تلك المناسبة الذاتية التى تكون للمبدا بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها
فهى بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما
القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شئ من الخصوصيتين في تحقق تلك المناسبة
الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد
المشترك فلا يصح صدور شئ من احدى الطرفين الخصوصيتين عنها بتلك المناسبة المشتركة
فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصيلية لا كالوحدات المبهمة
المرسلة التى هى في الوجود والتحصل يفتقر الى مخصص ذاتى مقوم للوجود وان لم يكن مقوما
للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة
واحدة من جهة واحدة فصل وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل
افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفا والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان مفهوم ان كذا
في حده انه بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حده انه بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان
اما ان يكونا متقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والآخر
لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لا احدية من كل وجه
وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه يصدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه يصدر عنه اللازم الآخر فان كان لا ينتهى الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم
لازما بواسطة لازم آخر وهذا الكلام مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول
باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفى اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضى
لما هى هى ان يكون لها لازم او لا يقتضى فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هى هى فيكون
بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هف وان كانت الماهية لا يقتضى شيئا اصلا فهذا اعتراف
بانه ليس لها شئ من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم الغير المتناهية موجب لفساد
القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والآخر لازما لها فح لا يكون المفهومان
معا في الدرجة لان المقوم متقدم والمتقدم ليس مع الذى هو متقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان
اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه ح لا يكون حيثية استلزام العلة ذلك

اللازم هو بعينها الحيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته
في الانحاء الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركيب وتكثر
اما في جهتيه العلة او لانها موجودة بعد كونها شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول
كما في الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من هيولى وصورة او من جنس وفصل والثاني كما في العقل مادة م
الاول بحسب الكثرة الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في
الشيء المنقسم الى الجزاء المقدارية المتاخرة عنه في الوجود او الى جزئياته وتلك انحاء الكثرة
قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر
عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانما اشترط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء
الكثيرة يجوز ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ولكن لا في درجة واحدة بل البعض بتوسط
بعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة
الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة يجوزان يصدر عنها اكثر
من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان
وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لا لاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين لا احد للمعلولين من مفهوم كونه مصدرا م
في ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام
في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا
كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا
لان الداخل لا يكون معلولا اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا عن الشيخ مع تغيير لفظ المفهوم
في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق فان الثلثة
بل يبقى شيء رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم اشار
الى المخلص باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا
ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل
ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل اقول الاشعرية قالوا
الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية
ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالفهما لكن
الحصول في المكان امر وجودي ومعلول الجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض ليس بوجودي
عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة
كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح والدليل غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم
ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غيره لك الاثر ثم الجهتان ان كانا داخلتان

او غيرها اختلفت الى اخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة
محاذية لنقطة من الدايرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير
هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الانسان ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس
بشجر ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هاهنا فقال الناقد المحقق
اقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه
شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض
بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق الامر
من جهة صدق السلوب عليه تعالى وانه من اي وجه يصح صدقها على ذات احدية والاشارة الى
قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك واعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض
وتارة في صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر
وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق
عند وجود الشيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود
اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور
الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه عن الاشياء الكثيرة م
يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط فكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول
فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما
صدور الشيء عن الشيء فانه يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد حاشية
جميع المعلولات الى مبدا واحد انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا
الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن شيء لا يتوقف على ثبوت
الشيء المسلوب فالواحد الحق تعالى في مرتبة فرض تنصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا
اشكال قوي لا يمكن التفصي عنه الا بما حققنا وقال حينئذ سلب الحجرية عن الانسان لا
يمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضا وجود الحجر وهو ظاهر فلا
من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا اجيب مر بيانه في مسئلة توحيد

الواجب تعـ وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشيا فحق الجواب عن هذا الاشكال
ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود
التام الكامل الذي هو منشا كل موجود وتمام كل كاين وغاية كل كمال فلا فقد هناك ولا
الافقد الفقد ولا سلب الاسلب السلب وهو نفس الوجود الواجبي الاصل التام واما الذي
تفطن به الفاضل المدقق في حواشي شرح التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على
وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العله يتعدد العله
بل معناه ان يوجد ذات العله ويبقى غيرها وح لا يعقل تعدد العله والثاني ان يعتبر
بنحو تحقق لينضم الى العله ولهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثير فلا تتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب
في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشيا كثيرة صادقة على الاول تعـ بمعنى ان ذاته بذاته بحيث
متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تعـ في مبدا الامر وازل الازل قبل
وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر
على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما وهو الماخوذ على وجه السلب المحض وان لم يحتج
الى انضمام شيء الى العله لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل معناه ان يوجد ذات العله ويبقى غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد
ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء
ولو منضما بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام دام ظله في هذا المقام لدفع تلك
النقوض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده
اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او عليه بل
انما مناطه انتفاء تحقق علة الصدق للايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاضافات الى
الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الامن لقا الاسناد الى حيثيات تعليلية
تختلف فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منهما لو لم يختلف الحيثية مطلقا
انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده
مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من
تلك الجهة واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية
موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط
قد ثبت في ضابطة علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع
فكلما صدق ان ليس كذا بحيث صدق انه كذا ليس بحيث فالسالبة البسيطة والموجبة
السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك فلا

شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد لذلك السلب
من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات
لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه
موجودا ليس كذا كما نقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امر به يوجد انسانا ومن امر به
يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص
عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعـ من المصير الى ما سلكناه ولذلك
قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته تعـ يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان
ومرجعه الى وجوب الوجود وحينئذ ذلك ان الامكان معنى سلبي ويندرج تحته جميع
النقايص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة
والتركيب والمهية والجسمية والجوهر والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب
يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث
ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي
اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه تعـ بصفات اضافية كثيرة
لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء
التي يقع الاضافة له تعـ اليها فتكثرها تابع لتكثر تلك الاشيا فان لاحد ان يقول انما نقيد
الكلام الى مبادي هذه الاضافات وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدا في خصوصية
بشاهته الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه
وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا
بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له كيف والقوم
قايلون بانه تعـ يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب
ان يقال ان اضافته الى الاشيا لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر بحسب الحقيقة
بل هوية الكل هوية واحدة وجوبية فعالية تعـ بكل احد من المعلولات بعينها قادرية عليه
وهي بعينها مريدية له واما تكثر اضافته تعـ الى الاشيا بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام
لا يقدح في وحدته تعـ فان اضافته الى المعلول الاول مبدا لاضافته الى المعلول الثاني في
هو لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة
الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة
عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعـ بكثرة الاضافات
وهم وتنوير وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية
والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا

لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المع
الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة يكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فلا بد للح
اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً المركب ما هو علة فنقول
ان الخصوصية انما يراد بها هنالك ما هو مبدأ استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور
عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم
الخصوصية وملاك صدقها وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون
عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة او فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا
يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض
الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية
اخرى متميزة من غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه
فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدأها واستوت نسبة مبدأها اليها بالايجاد لزم
تساويها في جميع ما طاجتي في الوجود والتخصص فلا يتصور هناك امور متكثرة موجودة
متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر
عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول
من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو
بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان
كان المعلول واحداً وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد
يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته

بحث وتحصيل ذكر استادنا السيد دام مجده وبقاؤه ايراداً على الجواب المذكور
بقوله النقيض للغايص والمخرج البالغ هو ان سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر
الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول
هو من مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون البارئ تعالى بذاته
بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات
المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين ضمنا المعنى
كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المع الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلي فكذلك هو
متاخر عن مرتبة ذات البارئ تعالى ولازم له وليس هو بعين ذاته ثم انما العلية الصدورية
الغير الاضافية هي بعين ذاته بمعناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات
صدور كل ما هو خير مطلقاً لنظام الوجود على الاطلاق فاذن العلية الصدورية معنيان

غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات
المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه
فالذي هو بحسب خصوصية ذات المع الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته
والبرهان عليه من سبيل ثلث الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه
الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المع متاخر بالذات عن مرتبة
امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما قد عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود
المعلول فما يكون متاخراً عن مرتبة امكان المع كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل
الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون
واحدة بالعدد ايضاً ووحدة الحق عز كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه
انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالاً مطلقاً للوجود بما
هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المع ليس هو من الكمالات
المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو
من اوصاف المجد والكبرياء لمن جل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه
ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود كمالات
هذه الذات بخصوصها عنه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كما لو مجده بحسب النسبة
الى خصوصيات الموجودات لا الاول بحده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه
جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل هوية عاليته ويفعل كل ذات وجود
وكل كمال ذات وكمال وجود لان نظام الوجود بالفعل صنعه وصنيعته والموجودات بأسرها
خلقه وخليقته ولذا للسكان كماله في فعاليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها
على سنن واحد كما مر تقريره في عالميته تعم بجل شانه تنتهي ما ذكره باختصار اقول وفي
كلام هذا السيد الاجل دام مجده موضع ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر
الاول عن الواجب امران احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما
نص عليه مراراً فيما ذكره من الكلام وقد مر قبل في فصل اخر وذلك ممتنع لا يقال لا يلزم مما
ذكره كونهما معاً في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المع الاول في الوجود لانا
نقول ان الصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدوره الى خصوصية
اخرى بالقياس اليها اذ تلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً زائدة على ذاته حسبما قرره والكلام
عايد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير نهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة
في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول
ليس للواجب جل ذكره ذات مهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وجود خارجية

وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة وكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما
ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باقي اعتبار اخذ الثاني ان
حيثية كونه تعم بحيث يصدر عنه المع الاول هي بعينه حيثية كونه تعم بحيث يصدر عنه كل
كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم
وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء جملة وقد مر ان الشيء شيء بصورته
لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها
على وجه اشرف والطف حتى قلت العقل فكانك قلت العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة
وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه تعم بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها
عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا اعتبار حيثية الثالث
ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المع
لا ينافي كونه سابقا في الوجود عليه ولا ايضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات
العقلية لمهية من المهيات اذا اقيس مفهومه اليها فان المنظور اليه اذا كان حال مهية الشيء
وعوارضها واحكامها كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى على وجوب وجودها وعلى
كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها متقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان
ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها وبوجوب وجودها به ثم بانها موجودة
مع ان الوجود الذي به توجد متقدم عندنا عليها في الواقع وكذا ايجاب لعلة متقدم على ذلك
الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب وما به ينشا وجود المع عين حقيقة المبدا
وبين ان نسبتها بحسب المفهوم الى مهية المع في اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها
الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم لا ثر ان ما بانانها من المبدا
يجب ان يكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي
يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى
واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذت خصوصية العلة الصدورية بالقياس
الى مجموع العالم فان لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة
التي من باب الاعداد هي ما يتصور بازائها من نوعها او جنسها وحدات اخرى ذهنا
او خارجا تندرج معها تحت طبيعة واحدة فحتى لم يقع هذا المعنى في العقل من جهة وقع
في العقل تحت مهية كلية فكذا يجري في النظام الجملي من جهة وقوعه تحت مهية كلية عند
العقل وكون المركب ذا مهية اولى من كون البسيط ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط
لا مهية له وان العقل تبعية بلا مهية والمغايرة بينه بعقد وبين الهويات البسيطة والانيات

المختلفة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه
هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو وجود غير مسلم
بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا
عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذي ينافي كون
الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو ما يصير الشيء
لوجها مختص الاستعداد كان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود
المطلق من غير ان يكون متوقفا على تغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود
المطلق وكمالاته وان كان متقدم وتاخر وشدة وضعف وكذلك يبحث عنه في علم ما فوق
الطبيعة معنى ومهية وفي علم الربوبيات وجودا وانية اشعار تنبيهي قد ذكر
صاحب روضة الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه آخر على توهم يجب ان يكون للعلة
خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول
اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط و
الاوحد بقوله وايضا الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان
يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشيء لا يمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية
لها بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا اقيس الى غيره لذلك المع فهي ليست ذات
الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص
ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل
انها بنفسها عين ذات المع من غير انضمام معنى امر اجنبي اليه اصلا وليس لذات
مع غير هذا المعلول كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجد
انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلول الاول عن الواجب جل ذكره هي
عين ذاته وساير الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي امور منضمة
اليه والتحقيق ما قررناه نور مشرقي يزاح به ظلمة وهمي قد اورد بعض
المتاخرين من الاذكيا نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل
أ و ب فصدور أ ليس صدور ب فاتصف المبدا بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض
صدور أ لا صدور أ لا صدور ب او ورد بان صدور ب ليس صدور أ فاتصف بصدور أ و
بلا صدور أ فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا
حقيقيا لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد بحسب العبارة اقول لو تم ما ذكروه لزم ان لا يصدر
عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود متصف بصفتين اعتباريتين
واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس

بوحدته وبالوجوب ومما ليس بوجود الى غيره لك ان قاعدة كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقيه مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي ويلزم ان لا يصدر منه اثنان فما ذكروه لمغالطة لطيفة اولى البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة منتجة لانه قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا لو صدر عن الواحد الحقيقي امران كا و ب كان متصفا بالنقيضين وهما صدور ا ولا صدور ا لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على صورة قياس شرطي اقتراني كما سهل ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر المتفلسفين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ورب تقع شبهة ما تختلج بالبال فنقول في دفع ما ذكره من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا الى ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعالى فان مفهوماتها متغايرة لا اتحاد اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولان اطلاقها او اطلاق بعضها عليه تعالى على سبيل المجاز المرسل والعناية تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد لا بمعنى ان الوجود زايد على ذاتها وكان وجودها شيئا غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها بل الوجود الذات الاحدي بتشخصه الاحدية مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وهذه الذات الاحدية للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود او ذهنيا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان فانا اذا قلنا جسم النار وقد صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة يحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة انها ام معها الاجسام فهو ان لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يخص بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان ناقش مناقش في هذا المثال فليمثل له مثالا اخر من البسائط الخارجية

انتهى ص

فنقول اتصاف الخط بمطلق المساواة والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزاءه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا لزاويه وقطر المربع وسهم المخروط ووتر القوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدي الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعالى بها كالموجودية والمعلومية والشيئية والمبدائية والاولية ليست مما يوجب تكثرا واختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتبارات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوب والعدم والوجود والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان والوجود وحكموا بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا بمجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر مبينا ان اختلاف المفهومات نفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسبما قررناه واوضحنا سبيله وبيناه دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا فيقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كالاكثر المعطلين الذين جعلوا الله عضين والله ولي الفضل العظيم

حكمة عرشية يبطل بها شبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول رادا علينا مناقضا لما قررنا من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف حيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو بحسب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم

الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كشف الناظر المعترض ذا قلب منور بنور
الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات
التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا علماء قادرين
مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة مع الوجود كانت شدتها
وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه و
خلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن
للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها متصل بالغيبة وبقاؤها متحفظ بالتجدد و
الزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد و
الانبساط في المكان بافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود الحيزي
وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع
والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منهما يستوجب
عدم سائر الاجزاء هو معنى مغمورة ذاته وحقيقة وجوده ويحصل هويته وهوية الاتصالية فذاته متقومة
بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن
نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء اخر عن نفسه او خافيا بنفسه عند شيء
اخر او غائبا بنفسه عن شيء اخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون
وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا وحدوثها آنا فآنا وحدوثها في كل حين بجزء اخر فهاتان
الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لا لذاتها ولا لغيرها
الا بواسطة صورة ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط
بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات فان كل ما فرض منها علما او عالما في اي آن مفروض
كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكل ما فرض حياة او حيا في حين مفروض كان ميتا
او فسادا في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حياة باقية ولا ارادة ثابتة كما ان اصل الوجود
اذا دقق احد النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه
نقصانها في العلم والحياة والارادة فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم حتى صار
وجودها مسبوقا بالعدم لغاية التزول والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة
عليه قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علما
كلا علم وحياة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا هو الصمم وبصرا هو العمى
وكلاما هو السكوت فيما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به من مكاشفات
ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات

فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو انما لاجل ان الوجود كما
من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما
وقع عليها اسم الوجود لا بد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف
العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع
عليها واما الان كل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصورة الطبيعية
فائضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق باراء الامثال وتلك الصورة المفارقة لكونها مقومة
لهذه الصورة الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة
اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحياتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما لا يتميز لمن لم يعرف
الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني
متحد بفصله متحصل بصورته التي هي باعتبار مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف
دقيق غامض شريف والاول اولى والثاني اشمل والله ولي التوفيق **فصل** في الاشارة
الى منهج آخر في ان المبادي الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لا بد و
ان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار
والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق
والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او
بجهتين لا سبيل الى الاول لان الملائمة هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصنف وهي
الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين
كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي
صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين
والمساوي للمختلفين في الحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن
العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ مما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله و
يرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة
بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما بين النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة
ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لاثنين لا امرين لم يلزم
ان يساويهما في الحقيقة وهو ظاهر اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية بها ملائمة
للمعلول تمام حقيقة ذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها
تصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية
للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر في فعل التسخين
في جسم آخر ثم قال بقي النظر في ان نفس واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى نفس وجود حقيقي

بسيط برئ عن الهيئة وشوايب التكثر مطلقا لكنهم قالوا انه عالم باعتبار وقادر من جهة الارادة
ومن حيثية عاقل من وجه ومعقول من وجه فاذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان يكون
منشأ الصدور امور متعددة فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه من انه لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر
عنه الا امر بسيط مجرد لتركب الجسم من الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون
معلولا اول فالصورة ايضا تحتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لامتناع البدن وحدوث
بحدوثه فهو اذن عقل مجرد وهو المغلطة الاولى من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما
من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه و
اعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا يخلص توحيده عن الاشراك
نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هو بعينها الذات حقيقتها حيثية الصفة
الاخرى فعلمه تم بعينه قدرته وقدرته تم بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها
معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري
عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات والاعتبار
واحد لكن في العبارة تقديم وتاخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان
لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح
اجتماع العاقلية والمعقولية في شئ واحد من الجهة الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه
لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى التضايف وحده هو كون احد المفهومين
بحيث يلزم من تعقله تعقل الاخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما
في الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود
بين المضافين كالعلية والمعلولية كالابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو
والسفل لا ان كل اضافة توجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف
لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبانا او ان الحال في التضاد وعلى
على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على ان فيه لم يلهم هذا
ابحثه نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم جزء من علة وجود الهيولى لا تمامها على ما يشير اليه
في تلويحاتهم وتلويح الباشادئهم فهي في الوجود متقدمة بالشرف على الهيولى فليجز ان يصدر
عن المبدأ اولا ما يعني الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في
استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان
كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا غير مبين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفسا من
النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به او غيره ذلك انتهى قوله
فيتارنا قوله كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في الحكمة

في تشخصها الى العوارض قال الهيولى فلا يكون معلولا له ولا العرض يحتاج

ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر اليه في مباحث
التلازم بينهما لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى وما عرف ان الصورة باي وجه
وباي حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها او لا ما شرع في تنويع هذا الاحتمال ودرى انه
امر محال فان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي تفتقر
في تحصلها الوجودي وتشخصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد
الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة
بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصور الجسمانية او الطبيعية
اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها
لا ينفك عن تناه وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة
في قوام شخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية الشخصية تنقطع بارتفاعها الهوية الشخصية
لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجسميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم
الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها
فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر
طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم تصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر
هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشئ الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا
او شرطا او جزءا او آلة لا بد ان يكون بتشخصها وهويتها متقدمة عليه واما الذي قرره في
مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو مما يصح اذا كانت الصورة واقعة في
عالم الحركات والانفعالات حتى يكون جائز التبدل والتعاقب وكونها جائز التبدل والتعاقب
والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية
المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم اثبات التجدد والكون والفساد
لكل صورة طبيعية فكيف يسع للعاقل الذكي ان يحتمل صحة كون صورة مادية اول الصوادر
وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها
قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشئ الذي بحسب الحقيقة تلتئم الذات من حيثيتين
جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لا يمكن ان يكون مبدأ لوجود ما يفتقر اليه في ذاته
ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات والاستعدادات
التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذي صدر
من الواجب هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى

الثاني لزم صدور الكثرة منه ابتداء، وعلى الثاني يلزم ان بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما
يبطله البرهان ثم قوله على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة واستناد
هيولى العناصر الى العاشر اقول الخلط فيه ظاهر لان قياس الواحد المحض من كل جهة
الى الواحد الذي له فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذي
هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول صدور الفلك وهو
واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى
جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودي ونقص عدمي وضعف وفقر فقد صدر مركب عن
مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة بالعكس وهكذا الامر
في كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط
الحقيقي بحال صدوره عن المركب وفي الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل
باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت
تهيؤ واستعداد اخرى لصورة اخرى لا احدى من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فههنا
بالحقيقة الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك
الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمايم الحركات
السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس اليه هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد
الذي هو قبل كل كثرة ولا يكون معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء، واما الوجه الثاني
له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها ليست كساير الاضافات
العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر
فيها كما هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى
السفينة لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها
الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن فلابد
ان يكون متقدمة عليه وهو ممتنع كما بيناه، وايضا على طريقة الحكماء المتعارفة نقول النفس هي
الجوهر الذي يفتقر في فعله الى المادة، فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والانفعال
متقوما بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان الامر كذلك
فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن
نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع المادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى
قبل وجودها الا بما الذي يحتمل نسبة المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي
الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية
مطلقا عن قوة جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في

الفعل

الفعل والايجاد فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفسا فلكية يصدر بسببها فلكا من الافلاك
على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان كانت تحته فاما حاوية
فيلزم امكان الخلاء وان كانت محوية يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد
تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله
من مجازفات الاوهام

فصل في قاعدة الامكان الاشرف المعروفة بين الفلاسفة

الاول مما يتشعب من اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى
هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود
من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان الممكن الاشرف منه قد وجد قبله
هذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوايده متوفر منافعه جليل خيراته
وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه وقد استعمله معلم المشائين
ومقيد مهمات صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول
عنه يجب ان يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى
في ساير كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلة البدو والعود وامعن في تاسيسه
الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق
حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان
شناخت وقد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير
ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها وشرحها شرحا
مستوفا فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد
عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد
معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما الاشرف
والاخر الاخس وهو ممتنع واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول
اشرف من علته واما ان لم يجز صدور الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض
مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته
وذات موجبه والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن
الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة
معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا وكون علته واجب الوجود ولا شيء من
معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم
الوجود لعدم علته من جهة ان مرتبته من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل
هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا الباري الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن

لا بمرتبة وجوده صح

ان يكن ن صح

ممتنعا بامكانه سيد قائما يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وقد لدفع لان واجب الوجود فوق ما
لا يتناهى بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد
الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد
او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخس ان كان بواسطة
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز صدوره عن
معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس
مع عدم وجود الاشرف قبله بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية
المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف واذا الاشرف من واجب الوجود ولا من اقتضاء فيجب
ان يتخلف من وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط
بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن
الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه
تنبيه على شيء المشهور عند المعتبرين من هذه القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما
استعمالها في متفق المهية للشريف والخسيس دون مختلفيها والثاني استعمالها فيما فوق الكون
والابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة
لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال والنقص في نفس حقيقتها المشتركة ثم تكثرها بالمهيات
لوما او في عوارضها بامور خارجة تتكثر بها افراد مهية واحدة من الوجود تشخصا فالشرط الثاني
لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد
الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لان اتحادهما في طبيعة الوجود وهي
طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات الاشرف
من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان
يكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان
القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل له وليس الامر
كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل
من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما يكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة
بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية
المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تفاوتها في الوجود وتمانعها في المكان
والزمان وتنافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات
السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد
يمكن بلوغها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم يصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجية

عن ذاتها فهي ربما يكون محرومة عما هو اكمل واشرف لمانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية
تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها
فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات
واما الامور الدائمة فان شريفها وخسيسها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامر
هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيتصل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس
فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد وبه اندفع السؤال ومما يجب ان يعلم
ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا او طبعا
بحسب الاعداد كالنطفة يتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على الكائن
لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال
المتقدم بالذات وفي الايجاد والخسة والنقيصة المتاخر بالذات لا تنافيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل
ابدا متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تفحصت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت
ان الشريف متقدم دائما على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان والجزئي متقدم على
الكلي والفصل متقدم على الجنس والتشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة
والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب شك
وتحقيق ان على برهان القاعدة عند قوتها شكا عويصا وهو ان في نظم البرهان
خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز
ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير
كما مر ومن الجائز ان يكون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا بالقياس اليه
فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي لا محالة
لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المدعى ايا ما قال العلامة الدواني في شرح
الهياكل بعد تقرير البرهان بصورته وما ذكرنا انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول
مستلزما لامكان العلة وهو ممنوع بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء
الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات الممكن بمعنى
انه اذا نظر الى الممكن لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك يتم في صورة النزاع كما في
صورة السند قال فيمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف
منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه
لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض
وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وينحصر في الاخس
فيلزم كون العلة اخس من المعلول والاثنان محالان فما يلزم منه على تقدير وجوده محال

فيرجع ما لكلامه فيه الى ما ذكرنا الا ان فيه ايضا مثل النظر السابق والحق ان اريد بامتناع الاشرف
ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا يتم كما ذكرنا انتهى قوله بالفاظه
اقول فى حله ان الامكانات كما علمت من طريقتنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة
عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اى هوية كما ثم العقل يحلل
الوجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى ما كلى هو المسمى بالماهية كما مر وتلك
الماهية هى المتصف بالامكان اذا لوحظت فى ذاتها من حيث هى هى من غير اعتبار الوجود و
لا العدم فالماهيات وامكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهى الى
الحق جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى واجب
الوجود او الى ما يستند اليه ولا ان يكون بحيث يستند عن امكان وجوده علة هى ممتنعة
بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم والتباسات العقول فمن طرق الحق ان الواجب بالذات تعالى
ويتعاظم ان يكون لمرتبة من الشرف والكمال يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة و
كل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف وكلما فرضت مرتبة
من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب فهى عند الفحص والبرهان يعلم انها
مثلا اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية
لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعى ممكن بالذات لا يجب ان
يكون موجودا فيه او فى ما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع
الجهات والحيثيات الوجودية التى تفرض او توجد فى كل شئ من الاشياء فذاته الاحدية الحقة
تام وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية بما هو غير متناهية وفوقه غير متناه
لا يتناهى او بما لا يتناهى قوة فى التاثير الايجادى بما لا يتناهى قوة فى الشدة الذاتية الوجودية
التى لا تحيط الاحاطة بها ولا تتغيب لعقل من العقول القدسية الاطلاع عليها او التشوق اليها
والتعشق لها وانما البرهان يؤدى الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة
من مراتب الجمال والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهى بجهة من جهات الشدة او العدة او
المدة لا يكون متحققة فى ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها فى ذاته على وجه
اعلى واشرف بالوجوب الذاتى لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية لنسبتها الى ذاته
تعالى نسبة لا على وجه الضرورية الازلية الذاتية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس فى صنع
البرهان خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير والاشتباه بين الامتناع
بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا تمام الذى ذكره هذا القائل المشهور بالتحقيق والتدقيق
ليس بصحيح فى نفسه والاشكال الذى يرد فى المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان
عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب لا يندفع بما ذكر فان الامكان الخاص بالقياس الى

الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما
اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب
بالقياس الى علة لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور
منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه مما يوافق طريقتنا من ان المعلول ليس
الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية الماخوذة فى ذاتها
ولا علاقة ولا ارتباط بين الماهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود
العلة وعدمها اذ لو استلزمت فى ذاتها لو انها علة لكانت من حيث هى هى مرتبطة مجعولة بها
وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذى هى متحدة به فليس له حيثية الا حيثية الوجوب
بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقى لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود
لانه فرض للنقيضين سواء كانا فاستحالة جميعا لما مر ان الوجود موجود فى ذاته فالممكن غير مستلزم
للمحال والمستلزم للمحال اعنى عدم المعلول الاول لعدم الواجب غير ممكن فى نفسه بل هو فى نفسه
محال بالغير الذى هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن اشكال فكرى و
انحلال نورى اذ قد وقع لنا فى سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان
الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة فى حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة
والضعف فى اصل تلك الماهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهى عندنا وجودات
صرفة غير مشوبة بعدم خارجى متفقة فى طبيعة الوجود المطلق وهى حقيقة بسيطة خارجية
متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المنهجين ان يوجد بين كل اثنين
واضعين فى سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول
يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين سائر الانوار الصرفة
الوجودات المحضة وذلك لان ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد
منها مرتبة اخرى بل مراتب غير متعددة يكون هى اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها
فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فيكون موجودة لا محالة وكذا
يجرى ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين
كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا
وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية فى هذا
الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبى
وهدانى ربى الى طريق مستقيم وفتح على بصيرتى بابا من ملكوت السموات والارض فعرفنا
معرفة نفسى فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسى فوجدتها
انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب ويد ودماغ او بخار يسمى عندنا روحا

بالفرح ولا ميل يدخل فيها امر ذهني ولا هيئة عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا يعزب
عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات من الفيلسوف المعلم للمشائين في الواقعة منهم
وجدت ذاتي وما يبقى غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل لا نهاية مع وحدتها
وربما لعلها تعقل الاشياء المعقولة بانها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا يدرك الصور
المحسوسة بذاتها الا كما توهم كثير من النظار ان النفس يدرك المعقولات بذاتها ويدرك غيرها
بالالات عنوانها فان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي الة النفس لا النفس وهذا في
غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للالة الجزئية في امر جزئي مخصوص لا بد ان يدركها
لا محالة والا لم يكن الاله الة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانا مباين الذات الا انه صادف
نفوذه بتدبيره مادة ونفسه وحيانه عضوا من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج
عن الغريزة العقلية نعم هذه الالات استعملها لانها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك
بالذات في الجميع هي النفس كما ستنكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن
للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها الهاء درجات ذاتية من حد العقل الى حد
الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة
وكل واحد من هذه المقامات الثلثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا
فحس يكون اقوى واشد من حس اخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع وكذا خيال اقوى وابين من خيال آخر
في باب التمثل وعقل اشرق واوضح من عقل اخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها
كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذا فالعقول اولى بهذا الحال
فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدتها الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية
وضيعة موجودة بوجود واحد اجمالي اعلاها واشدها هو ما يلي اولى مراتب ما هو فوقه
وادناها واضعفها هو ما يليها على مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سلكت
الحق ان العقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون
الصمدية بعد المراد قائمة المقومية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش واما تعددها لا على
تعدد ابدانها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها
في الوجود بل انما يوجب ذلك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف في العلو
والدنو والكمال والنقص فيتعلق بالاشرف الاشرف من الطبائع وبالاخس الاخس منها وما على
الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى
وما يتلوها وكذا اقدمها وادونها بقاء الله ثم لانا في حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا
كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالي عن الجدل كما سنوضحها ايضا
فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية

والشئون الالهية وهي لوامع وجهه وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما بعدها
على التدريج والتجدد من خلق جديد فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المع
في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة تجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة
الثابتة الذات وعروض نسبة التغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار فيسهل
على من وفق له من ذوي الابصار **تبصرة مشرقية** اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين
احدهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة في الكمال وغير متناهي
القوة في الفعال والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن
الكمال وغير متناهية الامكان بالقوة في الانفعال ولا ينزل الوجود اليها ما لم يقع له المرور
على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات الى التقرب الى الله مهما
لم يقع له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا
تقررت هذه المقدمة بالبرهان كما اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا لاحقا زيادة ايضاح
انشاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان
الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملها
حيثما اشار اليه معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها
من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية في عالم المفارقات
ثبت ان لها نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ
ومنها ان للكل طبيعة جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذي
هو من قبيل الاعراض ومنها ان النباتات طبيعة جوهرية شانها حفظ التركيب وحفظ الكيفية
المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما
هو المشهور بل جواهر لان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع
التي سنقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول ذاته جلت
كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقيصة فاول ما
يصدر ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصنعه من شوب عدم ونقص
فيجب ان يكون من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس
بما هي نفوس قد شوب فيها ضربان من العدم احدهما العلم التحليلي الذهني الذي لا عين له في
الخارج لانه متحد في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا ذهنيا الا في ظرف التحليل العقلي حيث
يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا
بحد معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاته كانها

امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان ومهية
وهويته الآن عذبه متحقق الوجود ومنزه بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت
شروق النور وامكانه منطوى في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس
الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية
وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشئ من العدم والوجود اعنى القوة
والفعل فان النفس ابتداء انها شئ بالقوة وهو كمالها المنتظر وشئ بالفعل وهو وجودها اذا
لم يكن لها كمال مترقب ولا حالة منتظرة كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح
ان يكون هو اقرب المنطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح
ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في
الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول العدم من ثلثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه
الثالث ان العدم سلب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول هو قوة وجودها وهذا
العدم الثاني هو مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتأخر الثاني عنها تأخر بالذات
فهذا انها في كل حين محفوفة بالعدمين لانها متدرجة الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس
والطبيعة انها اعنى النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها
في ذاتها الشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدبيرية واما الطبيعة شيد لله
فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب
عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري و
ظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن ان يكون اول الصوادر وتلك
الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث
فقدانه عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما
الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي المحض وقيل الفرق بينها وبين
العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكاينات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى
ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض و
معنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وان كان متحدا مع وجود
جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود
هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس
الى ما يحدث من المتجددات بالتبع وليست قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي
موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شئ لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان يكون
قوة لشئ موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشئ معدومة ومن حيث انها قوة من

الشئ او قوة للشئ او قوة بالشئ موجود منه اوله اوبه واما العرض فبالضرورة متأخرة عن
وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تأخرا عن الموضوع من الهيولى عن الصورة
لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من
كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قايم به او صفة
زايدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم
متوهم ان اول الموجودات عنه هو عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات
الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا
لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من الصورة والعرض
وفي الفعل من النفس تبصرة تفصيلية المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي
المتوسط في الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسطة لافاضة الخير والجود على
الدوام كثيرة الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين عليه وعلى سلام الله
آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه واسطة
تصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما
خلق الله نوري وقوله خلقت انا وعلي من نور واحد والثاني من منهج امتناع الكثير عن
الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحدة بسيطة متبرية عن سلالة
العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه
ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات
ورشح الفيض العام على ساير المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه
النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة وكذا له وهو النفس فضلا عن العرض الثالث
من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة في ان العقل اشرف من ساير الممكنات وهو فرد من
افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في المهيات فيكون الموجود الاشرف
ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان
يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية وابعدها
عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسلك
الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى فالعلة التامة ومعلولها والفاعل
التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للفعل الاول والمبدع الاقدم الاتم
واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى ما يمكن فرض فاذن ان هو الا اكرم العقول
القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الذوات النورية فهو منور الانوار الخامس من جهة

اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء

اذا كان ما بالقوة في كمال ثم صار بالفعل فذاته الكمال مخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل

لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت

الذات بذاتها مقتضية الخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا الخارج

من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول

فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من

ذاته لينفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال قاصرا فاذن

النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل

الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي و

مصور عقلي متوسط بين المبادي الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل

فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل

اخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام السابق فيتسلسل وهو محال او ينتهي الى

مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلا واسطة اذ النفوس

كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول

ان نسبة العقل الفايض منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحققة قياس

النور الفايض من الشمس باشراقها على البصر اذ يصير البصر مبصرا بالفعل بعد ما كان

بالقوة في باب الابصار ويصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة

وقوة البصر تحد بالنور الذي هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه

يكون ساير الامور التي تتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ونا نهاية ذات المهيات التي تصير

معقولة بهذا العقل الذي غذيت به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والمهيات تصير موجودة

لا بانفسها بل بالوجود الذي تحد به السادس من طرق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما

يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها

وواحد بالهوية المحصلة وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زايلة عن الهيولى بصورة

عاقبة اياها لتستحفظ وحدتها الشخصية الدايمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة

ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في بحث التلازم السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية

لما علمت انها لما كانت متجددة الهوية دون المهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا

احدية من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام المتجدد هو بعينه

حاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل او الدور وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي

الى جسمها والنفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالها بها اللاذ

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية

لا صورة فعلية ايجابية فموجب وجودها ومقتضي ذاتها من حيث الثبات المعتصم في التجدد

والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن من مذهب

الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا جرم

لا بد لان يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة وتشوقها

بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال

باطلا وعبثا وهدرا ومح ان يكون في الطبيعة باطل وعبث كما مر في مسايل العلة الغائية

من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عايق او اتفقت منها عند اسرار

مزاحم والعايق لا يكون دايميا ولا اكثريا وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها

الاخيرة لا بد ان يكون اما مطردا دايميا او اكثريا وتلك الكمالات الاخيرة التي لا حركة بعدها

ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب

الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة فقد علم انه كما لا بد من

سلسلة المبادي وترتب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه وبين المجعولات

كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها

عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوايل و

مبدأ المبادي التاسع من حيز كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة التي لا يفتقر فيضانها

نوعا ولا شخصا عن المبدأ الواهب الى امكان استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة

صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات فلبثها بالذات

في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا تضاد للجواد المطلق ولا تعطيل

ولا تعطل للمفيض الحق عن جوده وفضله وصنعه وابداعه فهي لا محالة فايضة عنه ابدا واما

التي تفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي غير امكانها

الذاتي فهي ايضا فايضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت

تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة

فلا مانع عليها من جانب المفيض ثابتة دايمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع بحسب

الهويات والوجودات متجددة داثرة بايدة فاذن جميع المهيات وصور الانواع على الدوام

فايضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه وله حادثا

زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبايع لا بد في صدورها عن الواحد

الحق من وسايط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبايع عنه

المادية وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد او افراد

طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبايع متكثرة فثبت
من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صوره وذلك العالم مع كثرة صوره ليس
سايا للذات الحق الاول بل تلك الصور هي علوم الهية قايمة بذاته تعالى فما تحقق في صقع الربوبية
فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك لان وجوه احدها
ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك من نفسه والا لكان شيء واحد
قابلا وفاعلا ولكان الكامل الشيء مستكملا وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك
اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسر او ما تحاكي لا طرفا وما دام حكمها حكم الواسطة
لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا
يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولا يحتاج امرا بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا
بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك اما باعطاء الحياة
القريب اياه والذي به المحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المؤثر به والمعشوق للجوهر
المحرك حركة شوقية يتبعها الحركة الدورية لان الموجب لها شوقيات متتالية وتخيلات متناهية
وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان يكون طبيعية فهي لا محالة ارادية مستندة الى نفس
دراكة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي وغاية الحركة فيها جلب ملايم بدني او
دفع منافر بدني وهما منتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء وليس له مضاد
ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل والاعراض الحيوانية الحسية منحصرة
في هذين الغرضين وما يرجع اليها فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي جازم غير
مظنون ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حسيا كنفع السافل
او ما يجري مجراه فحركتها لاجل كمال عقلي جليل الخطر فهو اما التحصيل ذات عقلية او التشبه
اليها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المشتوق اليه ذاتا واحدا
هو الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية قدرا وجهة فهي المتشبه الى المعشوقات
كثيرة وان صح ان يكون لها اشتراك في طلب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات
واختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها فلكل منها معشوق
بعينه هو امام نفسه ومحله بالتشوق والايتمام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والوصول
اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات وتنبه وكالدوائها وثالثها
ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها اسباب هي متناهية القوة وكل قوة جسمانية سواء
كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا يصح مبدا لحركتها قوة مفارقة
غير متناهية التاثير في الحركات وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدايمة كثيرة
والواجب واحد بحيث فثبت كون العقل موجودا بهذا الوجه الثالث من هذا المنهج الحادي

عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد يصدق
المحقق الطوسي ضاعف الله اجره لسلوك هذا المنهج وعلى بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في
كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقا لما في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي
بخلافها مما يعتقد الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا يتصور الا بين
شيئين متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك ان شيئا من الصنفين المذكورين
من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون
الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه
بنفس الامر فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا في غيره والقايم بنفسه
اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول محال لوجوه احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة
من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل
الا بعد الشعور بالمتطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون
ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع
فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القايم بنفسه
غير ذي وضع هو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق
له متمثلا في غير منقسم فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض
ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل و[illegible] ان يصدق ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة في
وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة
ومن تقييد بوقت ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون
المحل فاذن ثبت وجود قايم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي
يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد
والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت فنقول لا يمكن ان يكون ذلك
الموجود هو اول الاوايل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل
واول الاوايل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدا فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن
ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ونسميه عقل الكل وهو الذي عبر عنه في القران تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه
تلخيصه من افادته انتهى والقول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمت ومع ذلك لا يضرنا في
اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم اخر عقلي بحيث كانت
حاله في جوهر عقلي وقايمة بذواتها الثاني عشر من مسالك التمام ومقابله فانه الاشياء

بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام اولا والثاني
اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن فطرة ذاته اولا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات
مستكفية والواجب عز اسمه فوق التمام فلابد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا
بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك لانه لو صدر منه
ثم ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم
الترجيح والانتظار في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاشرف
انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى اخر الحاشية الاخرى تاييد
سماعي قال معلم المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في
شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن
ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه
واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها
وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء
رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني هوية
العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد المحض هو
فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من شيء تام وهو العقل وانما
صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام فالشيء الناقص بلا
توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني بذلك ان المبدع لا يكون
في درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانك قد تنبهت بما قرعنا
اليك من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعل المراد بها
هيهنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل المراد به التشخص المميز عن سائر
التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث لكل منها
وجود محدود وحد من الكمال فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو
لكونه غير متناه القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل
وجود وما فوقه وما دونه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه
وبالعكس فانه لا يكون عادما لشيء من الاشياء بحيث هو هو كانت الاشياء كلها وحيث يكون
شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو
رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات القرآنية والسنة النبوية وفيها

وذلك ان الاشياء

فلم يكن يمكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام م

وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ذ قوله م

صحت رواية عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة عرشية
على هذا المطلب من طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثباتنا العقل المفارق وعالمه وسنبين
بيان كثرة العقول وتفاصيلها في عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتماله كذلك العالم على
جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه
حسبما قدمنا ذكره في مباحث المهية ان شاء الله تعالى واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل
وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله
خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم ننسى ولا نذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى
تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نغفل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات
من غير حاجة الى كسب جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة
في قوتنا المدركة والا كانت مدركة بالفعل اذ لا معنى للادراك الا حصول صورة الشيء في القوة
الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة
حالة الذهول وان لم يكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما
في حالة النسيان فزالت عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة
فبزوال نسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض
عنها فمن القوى الانطباعية لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها
مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك
وقبول الصورة وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة العقلية الغير المنطبعة كالعاقلة
منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات
جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما
يناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية او الى صورة اخرى انمحت
عنها المتمثلات وغابت كمراة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازالت
عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف فمهما بقيت على وضع المحاذاة كانت
الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرايين اعني الاشراق والرشح في المثل له
كما في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت
عنها فاذن النفس حتى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد
الاشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا فكانت
قوية على الاسترجاع والاستعادة من دون تحمل اكتساب جديد وتجشم اقتناص فاذا انقطعت علاقة
المقارنة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بطلانا
اذا انطبقت منافذها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى مستانف

الكتاب بقول لازالة الحجاب وحصول المناسبة وبالجملة فقد ثبت وجود جوهر عقلي انضبطت فيه
المعقولات بتكميل انحلالي لتلك اعضالي ان في هذا المنهج شكا من جهة السهو والنسيان
وقد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله ولم يات
بشيء شاف في الكلام في دفعه قال العلامة الحلي قدس سره في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام
الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه رحمه
الله جرت هذه النكتة وسالته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها
لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني والخارجي وقد منع كل منهما فقال
رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكما يلزمهم القول
بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان
بان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة والنسيان هو
زوالها عنهما معا وهذا يتاتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو
زوال الاستعداد [illegible] للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد
تعرضان في الاحكام فلم يات بشيء انتهى كلامه رحمه الله وقال الفاضل الدواني في حل
شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصواد في الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب
الحفظ فقط دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لا استعمال الشعور
والاسوا التي هي من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والمقصود اما اولا
فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا مما في اذهاننا فاقتران الموضوع
بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما
بالاخر ارتباطا متزلزلا وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما
من برهان ذوقي وسط لمي او من حدس او حس او تجربة او نحوها فيكون الحكم منا باقترانهما
غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع
بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالاخر اقترانا موكدا ضروريا حاصلا من
اسباب وجودها على هذا الوجه كاقتران احدهما بالاخر في الظرف الخارج وليس معنى الصدق في
الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول او اتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا
فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث
في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منهما تصورا
ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة المعقولة بانفسها
وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضورها فذواتها الثابتة لذواتها من غير جهل وتاثر

وتحصيل ثان حسبما قررناه كما انا اذا تاملنا وعرفنا ان الخير المتلطخ عنا بسبب وجودنا العيني
هو بقيتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال ونحو المقال فيه على وجه
تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في
النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات الملكات او العلمية او من باب الملكات والكمالات
العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحياكة و
غيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة مناسبة من الجهات
الموجودة فيه لان الانواع الحادثة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر حيثياتها
القابلية بل يحتاج الى مبادي متعددة عقلية كما راه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة
في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما
هو راي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبداها ومنشاها من حيث
كونها امرا وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شرورا فان الشرور الوجودية شريتها راجعة
الى استلزامها العدم شرا اخر او زوال حالة وجودية لهي خيرية نفسها ومن جهة وجودها يكون معدودة
من الخيرات كالزنا والسرقة ونظايرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر
وجودي وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا وافة بالاضافة
الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم وملكة الصدق فان الاول خير حقيقي و
الثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة
نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة
او ذلك الامر بل الذي لا بد منه ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة ولذلك الامر فاذن
كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها للعلوم صادقة حتى حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط
بشان من شيون العقل الفعال متى شاءت من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة
قضية كاذبة وتكرر ارتسامها او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال
من هذه الجهة بشان اخر من شيونه متى شاءت ولا يلزم ان يكون ذلك الشان بعينه قضية
ذهنية صادقة ولا هيئة قضية كاذبة بل امرا يناسب ذلك وامرا يناسب هذا فهذا معنى اختزان
صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول
صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما
ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية الوهمية
في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور
الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام **الموقف
العاشر** في دوام جود المبدا الاول وازليته قديمة وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع

فيضه من ماسواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كاين فاسد واما الذي لا يبيد ولا ينقص ولا ينفد ابدا اعني كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وماسوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظايم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا بايقان هذه المسئلة الشريفة على وجه مطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم واد لتهم مخالفة للشرايع الالهية ولما جاءت به الانبياء عليهم السلام وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب وصورها وهيولياتها بل هيولى العناصر وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصياتها لا داثرة ولا زايلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء عليهم وللك الشاذ الاوائل من قدس الله انوارهم واسرارهم من هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل والاولياء عليهم السلام نعم ذهبوا الى ان جوده دايم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شان وليست شئونه الا افاعيله من تجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بحدوث ام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء والاتصال والتبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية يوجد في الخارج شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كساير المفهومات الاعتبارية التي يصلح لان يكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لامحة تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال والانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليست في الحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج في وجود شئ آخر وخروجه الى الفعل يسيرا يسيرا فالحركة عبارة عن تحركية شئ آخر في الحصول لا تحركية نفسها والتسلسلات الحركات الى غير النهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبايع المادية

ويعدم شيئا فشيئا

والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسايط او مركبات وسواء كانت صوريا او موادا وسواء كانت فلكيا او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستمرار السلوكي الافرادي والمجموعي معا يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادث ليس منها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المسمى بالكلي الطبيعي والمهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وحدوث بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم يكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا يكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها فكذلك ليس بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عند الحكماء وذهب اليه اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ المهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون المهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد يتقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع زوال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا لحقه بعض آخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شئ واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة آباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانية مجرد نسبته الى انسانية تعرض مجاورة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للآخر من الانسانية واما المعنى المشترك منه فهو في الذهن

وقد سلف تحقيق هذا البحث في مسائل المهية

تنبيه تقريبي ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضايف وغيرهما منها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث كلية لما في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد

ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود فى الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها
كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان و
لا تناهى الحوادث على وجه العدول بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهى بمعنى السلب العدولى
وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهى سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات
الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهى والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا
ولا يلزم من ذلك ان يكون الكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع
كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلى الطبيعى
قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية تثبت انه لا نهاية له وان الكلى
اذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لانا نقول اما فى الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت
له شىء اصلا فالحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت له الا ثبوت له شىء من الاشياء
سواء كان ذلك الامر وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب
عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشىء ثبوت اللابصر
له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها الا ان
يكون النسبة واردة عليه وايطا اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما
مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شىء منهما ثابتا له الا ان ليسية شىء منهما ثابتة له واما
فى دفع الثانى ان معنى قولنا ان الكلى الطبيعى غير حادث ان المهية ليست من حيث هى هى
متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشات من نفس الذات لا انها غير متصفة
بالحدوث فى الواقع بل هى متصفة بالحدوث فى الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين
اتصاف الطبيعة لا بشرط شىء بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان المهية من حيث نفسها غير متصفة
بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها فى نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق فى مباحث
المهية انه اذا سئل عن المهية من حيث هى هى بطرفى النقيض فالجواب السلب عن كل شىء بتقديم
السلب على الحيثية وبالجملة هذه المهيات التى افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية
حصولها فى الاعيان هل هى حادثة او قديمة فالجواب انها فى نفس الامر وبحسب الخارج حادثة ليست
بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام فى الخارج او فى نفس الامر لكان لها الا فى
فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا فى الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا
لها بشىء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس فى الافراد شىء يوصف بالقدم والدوام
فلا يوصف المهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هى من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب
سلب كل من الطرفين القدم والحدوث واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها
لا توصف بشىء منها من حيث ذاتها لذاتها وانما يوصف بها فى الواقع من جهة وجودها الذى هو

نفس وجود افرادها **فصل** فى بيان حدوث الاجسام بالبرهان من ماخذ آخر
مشرقى غير ما سلف فى مباحث احكام الجوهر من العلم الكلى وهو ان كل شىء يوصف
بصفة من الصفات لا بد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما
ينافى تلك الصفة والا لزم اتصافه واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل وظرف
التحليل او فى الخارج والقسم الاول كالمهية فى اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب
نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغى ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة
باحد الطرفين اعنى الوجود والعدم حتى يتصور عروض شىء منهما لها والقسم الثانى كالمقدار الجسمانى
او الاتصال الامتدادى العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالمقدار
ولا متجردة فى ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للمتد فى ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا
الوضع والحيز اذا عرض لشىء وصارت لذلك الشىء بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب
وجوده فى نفسه مجردا عن الاوضاع والاحياز فان المفارق عن المقدار فى نفسه والمجرد عن الوضع
والحيز فى وجوده ونفسه لا يجوز ان يكون وجوده وجودا امرا عقليا بل يكون بالضرورة عقلا صرفا متشخص
الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا وضع ويعرض له
التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته القياسية اليها
حالة امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف
الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى فى ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع
وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التى هى من ضروريات وجود الشىء
ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعن ما يساويها او ما يلزمها بحسب الواقع و
الاحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها فى الواقع فالقسم الاول كالمقدار و
الوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثانى كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له ففى
القسم الاول لا بد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات فى وجوده ليست اقول فى هويته
ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مقتضية لوجوده ولهذا لا بد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من
المقدار والوضع وغيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثانى
فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد او بما يضاده بل بحالة
امكانية لا تابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود
غير مفتقرة فى تقومه الى صورة لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس بحسب وجوده ولا
من لوازم هويته فى ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر عار عن كيفيتى
الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لا اشتباه فى ان
كون الشىء مانعا فى الزمان وفى مقولة متى واكان بالذات انما العرض هو بحسب وجوده كما

كون الشيء واقعا في المكان وفي مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني و هويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات و لا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده فهذا حق لا يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا مستندة في الوجود الى وصفها التغير والانتقال بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا تكون متجسمة ولا لا متجسمة ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع و لا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ومع ذلك فان الواقع منهما في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثاني وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثاني فان المهية قد يتصف بوجودها في نفس الواقع ولا يتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي وكذا الهيولى متصفة بالجسم والتقدر في نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة في حد نفسها ومرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بما هي هي فهو لا محالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي وليس الامر كذلك في جانب السلب كما ذكرناه فاذن يتبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها في مقولة متى لامر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وتشخصها او في مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يتحصل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية مندرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا يزال يتجدد وينقضي ويتبدل ويمضي ويحضر ويغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كل ما يوصف به الحركة والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي التشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة في المكان

مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها ثابتة الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الاتصالي والاستحالي الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجري مجراها معية ذاتية راجعة الى العينية وليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس لا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك عن الحركة او السكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود في ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير وقابلا للحركة نعم يمكن ان يكون في حد مهيته الذهنية او بحسب مرتبة هيولانية الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية في حد طبيعته النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذي له امر اخر في العين ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انهما من العوارض اللاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت للمهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على المهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف المهية به انما يتحقق في ظرف الذهن وقد علمت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل او الدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا للمهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وتحصيل ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل الذهني في حد كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن المهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج والوجود متقدم من هذا القبيل فانه من

الهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والمشخص للنوع فاذن كون التدرج
في الوجود زايداً في التصور على هوية الاجسام لاينافي عدم زيادته على هوياتها الوجودية التشخصية
الخارجية **تلخيص توضيحي** معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما امر ثابت الذات متساوي
النسبة الى اجزاء الزمان او متغير وليس بمتغير ولا ثابت والقسم الاول مح لاستحالة سنوح التغير
الموجب لاختصاص الشئ الى وقت معين على امر مفارق ثبتت ذاته عن كافة الازمنة والاوقات و
القسم الثاني لايخ اما ان يكون ذلك التغير ايداً اعلى ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة
الكلام في المحل ولزوم المحذور اما الدور والثاني لايخ اما ان يكون عين مهيته او عين وجوده و
الاول بطلان الذي يكون التغير عين مهيته هي الحركة نفسها ومحال ان يكون محل الحركة حركة اذ الشئ
لايعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولايجوز الحركة في الحركة والثاني هو المط
واما القسم الثالث فهو اما صورة الشئ المتغير او مادته والاول مح فان الذي هو في الوجود
بالفعل متغير لايمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني
هو المط فان المادة في نفسها لماكانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس
الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لايقال بقي هيهنا قسم
اخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان
تمام الشئ المركب بصورته لابمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب
بينهما اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها
صورة التغير والاستحالة وكل منهما حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كاين فاسد لا سيما اذ
لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لاوجود له في الخارج و
الطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا لجمعيتها
في الخارج حتى يوصف بانها حادث او قديم فكما الكلي لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا
وجود الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة والمجموع لو كان له وجود غير وجودات
الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها
شئ واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية واحضارها معاً والفرق بين
الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود
واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود له في
الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان
كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطون الالهي ومن تقدمه
من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله تعالى اسرارهم وشرف انوارهم لكن الصورة المفارقة
ليست من العالم في شئ ولا هي ماسوى الله تعالى وانما هي صور علم الله وكلماته التامات التي

لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مداداً لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسايطه
ومركباته حادثة كاينة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود اخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في
العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين
وبنذ من ارائهم واحتجاجاتهم في هذه المسئلة قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة
الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص من التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع قالت العقلاء
ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط
او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم
على جميع الممكنات لانه علتها ومرجحها والمرجح دايم فيدوم الترجيح لان كل ما لاجله كان الواجب
لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او
طبع او قدرة وبالجملة وجود اي حال كان على ما يفرضه القايلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية
وغيرهما من طوايف المتكلمين لايخلو اما ان يكون ازليا كان لامحالة العالم كذلك ازليا لامتناع
تخلف المع عن العلة التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لابد له من مرجح حادث
والا لكان الحادث غير حادث ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح
اخر حادث ولم يوجد الان ولم يوجد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المط من وجود
حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير
ولا متبدل وانه متشابه الاحوال والافعال فان لم يوجد عنه شئ اصلا بل كانت الاحوال كلها
على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد حال من الاحوال المذكورة موجبة
لوجود العالم فهو مح لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا
او بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخرى تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة
كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه المقدمات كلها صادقة حقة اضطرارية لكن مع
ذلك لايلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان الهوية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد وفعليتها
عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو
مستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدايم الفيض الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته
ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وفوته ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل
ذاتي لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لايلزم ان يكون مثل العلة
في نحو الوجود وقوامه وثباته لما دل المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة
الفاعلة والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول ثم الحدوث اذا كان وصفاً
زايدا على وجود الشئ المجعول كان السؤال بلمية جارياً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص

دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث او التجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير المجعولة فنحكم
سائر المهيات الصادرة عن الفاعل الدائمة المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون
الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انسانا او الانسان واجبا فكذا لا يلزم من كون الموجد
القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا لان الحدوث للموجود
المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي هذا هو
الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم فيه ومعروضنا متكلمو اهل الملل فهم طائفتان
احديهما القايلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام
معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات الحقة لنتايجها ولو لم
يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا وكان النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا
يحصل يقين في العالم واذ لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتقاد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمينان
ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وحينئذ فلا
يمكن ترتب النتايج المتصورة على خلاف هذا الذهاب والسعي ويستغني المطالب المنظورة
على هذا الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب من اراء السوفسطائية و
الثانية القايلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلا مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفات زائدة
على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغيرها ثم انهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في
اوايل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل وما ادري اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدة
مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم وبعضهم جعل المخصص
ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عايد في
ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل
الارادة حادثة قايمة بذاته فيلزم ان يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين
الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذاته لان الموضوع لها
كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث لما ثبت
زمانا في ذاته الباطل بعده لما ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا ينعدم عنها ابدا فان كان
المبطل لها امرا منافيا له فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى
حادثة وعلة الحدوث لا تخلو من الحدوث وعلة البطلان لا تخلو عنه وما هنا شيء هو الحركة
الغير المنقطعة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها
الخارجي ومحلها وهو لا بد ان يكون محله هيولى جسمانية فحصل هذه الارادات المتصلة
المتجددة ان كان هو ذات الباري جل اسمه يلزم ان يكون اله العالم جسما دايم الحركة متحركا على

الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده
التجددي بتوارد الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى
وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على
القيل والقال وان كان محلها غير ذاته نعم لزم ان يكون لكل الفيض من معلولاته ويكون الواجب
لذاته منفعلا عن معلولها المتحرك المتجدد الوجود انفعالا متجددا دائما وذلك ممتنع وبابطال الارادة الحادثة
في ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية
لا الى بداية ولم يزل الباري مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث
هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها
حادثة ومن القايلين بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار الهمداني
واتباعهم فانهم يقولون بانها قايمة لا في محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى
محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم
فالكلام في حدوثه عايد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا بان الارادة القديمة هي السبب في ايجاد
العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى اراد احداث العالم في الوقت الذي حدث ولم
يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت اخر غير الوقت الذي وجد فيه ولا يجوز ان يسئل عن لمية
احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وهويتها
تقتضي التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغي ان يعلل بامر غير
مهياتها التي هي ملزومات لها وانت تعلم ان الارادة لا بد فيها من مرجح وداع والاوقات
كلها متشابهة وفي العدم الصريح لا يتمايز شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز
فيه حال بكونه الاولى فيها ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم ما هو علة لوجوده من حدوث
ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام
عايد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه و
ذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكما يقولون في
صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص لم لا وليس صدوره في وقت اخر
قبله او بعده فلا يوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب في هذا النقل عنهم فان الحكماء
متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة
الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه
فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو
محال هذا ما قيل وستسمع منا كلاما في تقدم الباري تعالى على جميع الممكنات زمانيا بتذكرة
وتحصيل ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت وجود العالم في الوقت الذي

اوجدت فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة الموجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الآن يقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضي وجوده في الحال فان هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة سابقة من حصول المراد الا بعد السنة [illegible] ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذي كان يريد باحضار ذلك المراد مع وقته الذي كان مقدوره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار والاهمال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الاحوال فجواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذي تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخر عما قبله وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذي قبل هذا الوقت ايضا ممكن فما الذي اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت المعين دون غيره وما الذي ميزه عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص في العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام وجود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ولكن دوام وجود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا اجزائها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثباتهم حدوث ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة متصل الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم والبسطة لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقمنا البراهين على بطلان ما ذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات غير [illegible] من الله وملكوته الاعلى

فصل في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولكن تلك الحوادث من الحركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من دوراتها مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لا في الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات المتقدمة على كل واحد ان يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتأخر وذلك مح والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المط وقد يقررون هذا الوجه بطريق آخر

الموجودة م

الدورات

فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه او لا فان جاز حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان لا يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل في الوجود محصورا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا فذلك مسلم فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا اجتماع الاعدام في الازل فان معنى كون الشيء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت ان لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثاني فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يوجد داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يوجد كذلك فان [illegible] داخلا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل او لا يجوز فنختار ح حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات او الحوادث وانما يكون ذلك لازما لو كان هو الاول واما اذا لم يوجد ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار حصول شيء من تلك الحركات والحوادث في الازل قوله لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا م فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظا بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فلا تذهل ويجاب عن الوجه الثاني الذي يبتني حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الا ان يقرر كما قررنا او هو منقوض الآن بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموع ابدا فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الا واحدا او متناه والحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم ان الحوادث في الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده ممتنع ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكانت

اخذ داخلا فيهما م

وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذى يعرض عند كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على الغير المتناهى ما يكون الشى متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذى لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فاما فى الماضى فلم يكن وقت او حال كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث بعد وما يحصل بعد ذلك وحصل بعده الحال اذ ما من وقت يعرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا بانى مما يتوقف على حركات لا يتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شئ من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا ويسبقه حادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة فى ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة فى المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفى فالملازمة ممنوعة وان عنى به المعنى الثانى فالملازمة مسلمة ولا استثنائية كما ذكرناه **الحجة الثالثة** ان الحوادث الواقعة فى الزمان الماضى لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة فى الماضى متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن حاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شئ من الزمان اصلا فمنعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا يتناهى وان عنيتم به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخرا ليس بعده شئ آخر واما النهاية المذكورة فى الكبرى فى كل ما له آخر فهو متناه ان اريد بتلك النهاية ان يكون فى جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد بها ما يكون فى الجانب الاخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا الحوادث الواقعة فى جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من جهة ذلك تناهيها من جانب بدايتها وليس كلامنا فى تناهى الحوادث من جهة آخرها بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضرنا ما ذكروه **الحجة الرابعة** ماخوذة من برهان تناهى الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التى نحن فيها الى الازل جملة ثم اخذنا ناقص سنة وهو من اول العالم الماضى الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من احدى الجملتين على الطرف المتناهى من الجملة الاولى بما يشبهه ويقابله فى الجملة الثانية فلا يخ اما ان ينقص الجملة الناقصة فى الطرف الاخر او لا ينقص فان لم ينقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشئ مع غيره كهو لا مع غيره و كلاهما محالان وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهى الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التى فى جهة الازل والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان يكون متناهية فالجملتان من الحركات الماضية التى تالفت منها الجملتان معدودة والامور المعدودة لا كل لها فيكون فرض

من جهة ابتداء جانب
وكذا الحوادث المقارنة لها الى
الازل وذلك هو المطلوب والجواب
ان الحركات الماضيه

اجتماعهما فى الازل محالا وح لا يلزم من فرض اجتماع المحال انقطاع الحركات فى الماضى لما عرفت من اجتماع الحركات المتعاقبة التى لا يمكن وقوعها فى الوجود الا شيئا فشيئا **الحجة الخامسة** ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك مح والجواب ان ذلك اللزوم ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المع واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع المعلول اوجب ذلك فانتفى الفرق بين اللزومين **الحجة السادسة** ذكر صاحب المطارحات قدس سره نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الاحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المع حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم يكن متناهية فى جهة الماضى كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهيه الى نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها فى الماضى حادث كما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المط فاجاب عنه من وجوه الاول ان ذلك المجموع الذى اخذ مجموعه من النفوس الناطقة فى الزمان الماضى وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية لان كل احادها مجموع فان ذلك المجموع باشارة واحدة له ويحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة فى الماضى وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما فى كل وقت متبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس فى كل وقت وانضمامها الى الكل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا الى الازل يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا فانا اذا اخذنا قديما مع حادث ثنا مجموعها فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل فى كل وقت بحسب حدوث الحوادث وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير مجموع الاول الذى كان قبل الزيادة وهذا التبدل فى النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل فى كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شئ من النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثانى ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقى اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث فالجواب الثالث

الحوادث فانا نمنع تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث
لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك
بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان
من هذا القبيل ومع يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث
وهذا الجواب ضعيف جدا [illegible] بعيد عن بحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقتصر على ايجاد
شخص من انواع الطبيعية في زمن غير متناهية ولا يحفظ نوعيتها قبل الاشخاص والامثال مع
[illegible] طبائع انواع هي دون [illegible] منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات
الانواع وان لم تجر في جزئياتها المتغيرة وان لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية
[illegible] يكون بذات عنايته بكليتها واظلالها حفظها وادامتها في كل وقت وتلك الصورة هي
اسماء الله [illegible] المرفقة [illegible] من تجليات الحي الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة التاسعة
ان كل عدد سواء كانت احاده متناهية او غير متناهية فهو اما زوج بالفعل وكل زوج ينقسم
بمتساويين ويكون نصفها اقل من كلها وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا كان
النصف متناهيا فالكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صارت زوجا والزوج كما عرفت متناه
فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس
الماضية متناهية فيلزم من تناهيها تناهي الحوادث والجواب ما قال الشيخ [illegible] في المطارحات انا لا
نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر
اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية وفردية ولا قلة ولا كثرة ولا مساواة ولا تفاوت
فلا كل لها عددي في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان
الذهن لا يمكنه [illegible] وتصورها على سبيل التفصيل [illegible] تقدير ان [illegible] ان لها
عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان الزوجية والفردية [illegible] والتساوي والتفاضل
والتباين [illegible] والجذور [illegible] من خواص العدد المتناهي [illegible] مطلق
العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها عن الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره
يجب ان يكون متناهيا [illegible] هذه القاعدة [illegible] غير المتناهية [illegible] اقل من [illegible]
الغير المتناهية وكذلك [illegible] اقل من الآخر [illegible]
المتعلقات في قسم المعلومات [illegible] مع عدم تناهيها [illegible] في هذا الجواب وجوه من
النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود على الاطلاق غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد
لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والعلومية امور ذهنية اعتبارية
فلما كان العدد عبارة عن المؤلف من الوحدات وما يتركب من الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري
[illegible] العدد [illegible] واما نحن فقد اقمنا البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته و